

***Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality*, de B. Alan Wallace e Brian Hodel: proposta de tradução de uma obra de divulgação científica.**

João Pedro Marques Agostinho

Trabalho de Projeto de Mestrado em Tradução – Área de Especialização em Inglês

Maio, 2019

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Tradução (Especialização em Inglês), realizado sob a orientação científica da Professora Doutora Isabel Oliveira Martins e da Professora Doutora Susana Valdez.

Agradecimentos

Agradeço à Professora Doutora Isabel Maria Lourenço de Oliveira Martins e à Professora Doutora Susana Santos Ângelo Salgado Valdez a sua disponibilidade e inestimável orientação neste trabalho.

EMBRACING MIND. THE COMMON GROUND OF SCIENCE & SPIRITUALITY, DE B. ALAN WALLACE E BRIAN HODEL: PROPOSTA DE TRADUÇÃO DE UMA OBRA DE DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA.

JOÃO AGOSTINHO

RESUMO

O presente trabalho de projeto apresenta uma proposta de tradução do oitavo capítulo da obra de divulgação científica intitulada *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality*, de B. Alan Wallace e Brian Hodel. A obra é de índole filosófica e procura refletir acerca da relação da ciência com o budismo no que à investigação da consciência diz respeito. Aborda, por isso, várias temáticas, desde a metafísica à física quântica e à religião, levantando, consequentemente, problemas de tradução concernentes, sobretudo, à utilização de conceitos específicos dessas áreas. Em primeiro lugar, apresentamos a vida e a obra dos autores, assim como uma breve caracterização da obra. Em segundo lugar, abordamos as características do texto de divulgação científica, assim como procuramos fundamentar a nossa proposta de tradução segundo uma abordagem funcionalista, tendo em conta os fatores extra e intratextuais do texto de partida. Por fim, em terceiro lugar, apresentamos a nossa proposta de tradução, seguida de uma análise tradutória onde evidenciamos os principais problemas verificados no texto de partida e a fundamentação para as nossas opções tradutórias.

PALAVRAS-CHAVE: ALAN WALLACE; BRIAN HODEL; FILOSOFIA; BUDISMO; CIÊNCIA; TRADUÇÃO DE TEXTOS DE DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA; TEORIA SKOPOS.

EMBRACING MIND. THE COMMON GROUND OF SCIENCE & SPIRITUALITY, BY B. ALAN WALLACE AND BRIAN HODEL: TRANSLATION PROPOSAL OF A POPULAR SCIENCE BOOK.

JOÃO AGOSTINHO

ABSTRACT

This project consists in a translation proposal of the eighth chapter of the popular science book *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality*, by B. Alan Wallace and Brian Hodel. The book deals with multiple philosophical themes, while trying to explore the relationship of science and Buddhism, centering on the investigation of consciousness. It focuses on multiple areas, such as metaphysics, quantum physics and religion, consequently raising translation issues concerning the employment of conceptual terminology, specific to those particular areas. First, we present the biography and work of both authors, as well as a succinct characterization of the book. Secondly, we delve into the characterization of the popular science genre and base our translation proposal on a functionalist approach, considering both extratextual and intratextual factors. Thirdly, we present our translation proposal, followed by an analysis pertaining the main translation problems and the justification of our translational options.

KEYWORDS: ALAN WALLACE; BRIAN HODEL; PHILOSOPHY; BUDDHISM; SCIENCE; TRANSLATION OF POPULAR SCIENCE TEXTS; SKOPOS THEORY.

Índice

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – Alan Wallace: entre o budismo e a ciência	3
1.1. Alan Wallace e Brian Hodel: biografia e obra	3
1.2. <i>Embracing Mind</i> : breve caracterização da obra	7
CAPÍTULO 2 – Fundamentação Teórica	10
2.1. Características dos textos de divulgação científica.....	11
2.2. Uma abordagem funcionalista a partir de Vermeer e Reiss (1984).....	18
CAPÍTULO 3 – Tradução e Análise do capítulo 8 da obra <i>Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality</i>.....	23
3.1. Proposta de tradução do capítulo 8 - “Illuminating the Black Boxes of Mind and Matter”	24
3.2. Análise Tradutória.....	40
Conclusão.....	52
BIBLIOGRAFIA	54
ANEXO A: TEXTO DE PARTIDA	56

INTRODUÇÃO

O seguinte trabalho de projeto é de índole teórico-prática e tem como enfoque uma proposta de tradução do oitavo capítulo da obra de divulgação científica (*Popular Science*) intitulada *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality* (2008), da autoria de B. Alan Wallace e Brian Hodel, nunca antes traduzida para a língua portuguesa.

O género *Popular Science* caracteriza-se, de uma forma ampla, como um discurso mediador entre a linguagem especializada da comunidade científica e a comunidade não especializada, de maneira a tornar os avanços, descobertas e teorias provenientes da investigação científica acessíveis ao público em geral.

Para além da reflexão acerca de problemas tradutórios associados à tradução de textos de divulgação científica, este projeto pretende contribuir, por um lado, para o preenchimento de uma lacuna no mercado editorial português relativamente à prolífica obra destes autores, particularmente Wallace, assim como, por outro, para o enriquecimento da literatura no âmbito do budismo, em termos gerais.

A obra é de índole filosófica e apresenta uma análise crítica à atual abordagem da ciência no que respeita à investigação da mente e da consciência, procurando delinear um percurso através do qual se salientam algumas limitações e se procuram conciliar outras propostas de exploração dessa mesma consciência, a saber, as técnicas de meditação oriundas da tradição budista tibetana. Aborda, por isso, várias temáticas, desde a metafísica, à física quântica e à religião, levantando, consequentemente, problemas de tradução concernentes à utilização de uma terminologia própria, de cariz singular, que a filosofia, de uma forma geral, evidencia. Este tipo de texto, na medida em que exprime, com frequência, ideias vinculadas a teorias concebidas por autores, cujo significado é reinventado para servir os seus propósitos teóricos e explicativos, cria, assim, inúmeros desafios tradutórios.

Deste modo, visamos, com este trabalho de projeto, efetuar uma proposta de tradução do oitavo capítulo da obra, intitulado “*Illuminating the Black Boxes of Mind and Matter*”, uma vez que se trata de um capítulo paradigmático, na medida em que apresenta problemas de tradução particulares ao nível dos recursos estilísticos utilizados, assim como ao nível terminológico, devido à carga conceptual de índole filosófica.

A nossa proposta de tradução assume, portanto, o desafio da adequação da sua linguagem e cultura ao público português, de acordo, sobretudo, com a *teoria Skopos*, de Hans Vermeer, desenvolvida na obra escrita em colaboração com Katharina Reiss, *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, de 1984, posteriormente traduzida para o inglês por Christiane Nord, em 2014, com o título *Towards a General Theory of Translational Action*. Esta obra, de forma lata, defende uma abordagem funcionalista do processo tradutório, em que os fatores extratextuais de uma obra, nomeadamente o propósito do texto de chegada e público-alvo, devem determinar o tipo de abordagem a adotar por forma a traduzir os elementos intratextuais, nomeadamente no que respeita ao grau de formalidade, coloquialidade e tecnicidade do texto.

Como se de uma encomenda real por parte de um cliente se tratasse, esta proposta de tradução tem como objetivo a sua publicação no mercado português, visando um público-alvo balizado entre os estudantes adolescentes do ensino secundário e do ensino superior, assim como o público adulto, sobretudo da classe média. É expectável que este público partilhe, desde logo, o interesse e a curiosidade, tanto pelos avanços da neurociência e/ou pelo budismo, de uma forma geral, estando, portanto, de alguma maneira, familiarizado com estes tópicos.

A estrutura do trabalho de projeto divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo, contextualizamos a relação dos autores com o budismo e a ciência, apresentando, por um lado, a biografia e obra dos mesmos, assim como, por outro, uma breve caracterização da obra *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality* (2008). No segundo capítulo, debruçamo-nos sobre a fundamentação teórica da nossa proposta de tradução, analisando as características dos textos de divulgação científica, literários, filosóficos e técnico-científicos, assim como os fatores extra e intratextuais inerentes à abordagem funcionalista, a partir da qual, procuramos fundamentar a nossa proposta de tradução. No terceiro capítulo, apresentamos, por fim, a nossa proposta de tradução, assim como uma análise tradutória da mesma, evidenciando os principais problemas com que nos deparámos, assim como uma possível fundamentação para os mesmos, ao nível das opções tomadas aquando da tradução. Finalmente, na conclusão, analisamos até que ponto foram cumpridos os objetivos a que nos propusemos.

CAPÍTULO 1 – Alan Wallace: entre o budismo e a ciência

1.1. Alan Wallace e Brian Hodel: biografia e obra

Bruce Alan Wallace é autor, tradutor, professor, investigador, intérprete e praticante budista, nascido em 1950 em Pasadena, no estado da Califórnia, nos Estados Unidos da América. De acordo com a biografia disponibilizada pelo sítio *paperbackswap.com*¹, o seu interesse em possíveis interseções entre os estudos acerca da consciência e os de outras disciplinas, tais como a psicologia, neurociência cognitiva e a física, conduziu-o à investigação das relações entre a ciência ocidental e oriental no que concerne aos pontos em comum entre ambas. É um autor prolífico com várias obras e ensaios publicados e dezenas de textos traduzidos do sânscrito e do tibetano para o inglês.

Filho do teólogo protestante David H. Wallace, Bruce Alan Wallace teve um percurso de vida dividido entre os Estados Unidos, a Escócia e a Suíça. Em 1968, iniciou a sua formação ao nível do ensino superior na Universidade da Califórnia em San Diego no âmbito da biologia e da filosofia. Passou o terceiro ano a estudar na Universidade de Göttingen, na Alemanha, concentrando os seus estudos na língua e na cultura tibetana.

Por forma a aprofundar o estudo e a prática do budismo tibetano, suspendeu a sua formação universitária e foi viver para a Índia, tendo frequentado aulas na Library of Tibetan Works & Archives, inaugurada nesse ano sob o auspício do Dalai Lama. Em 1973, após ter sido recém-ordenado monge budista, frequentou o Institute of Buddhist Dialectics, no qual treinou até 1974.

No ano seguinte, obteve a ordenação monástica completa por parte do Dalai Lama, que o encorajou a prosseguir os seus estudos junto do conceituado monge contemplativo, Geshe Rabten, no Instituto do Tibete, na Suíça. Dois anos mais tarde, prosseguiu o seu treino, ainda sob a tutela de Geshe Rabten e outros contemplativos tibetanos, assim como iniciou a docência no Center for Higher Tibetan Studies em Mt. Pelerin, na Suíça.

A partir de 1976, Wallace leciona budismo, meditação e filosofia na Ásia, Europa, América do Norte, América do Sul e Austrália.

¹ <http://www.paperbackswap.com/B-Alan-Wallace/author/>

Em 1979, regressa à Índia, seguindo o apelo do Dalai Lama, onde dá início a um conjunto de retiros solitários de meditação sob a orientação direta do Dalai Lama e, mais tarde, prossegue-os também nos Estados Unidos e no Sri Lanka. Em 1984, inscreve-se no Amherst College, onde, servindo-se do estatuto de estudante independente, estuda física, filosofia da ciência e sânscrito, completando a sua licenciatura em física e filosofia da ciência com distinção (*summa cum laude*) em 1987. A sua dissertação de licenciatura foi publicada em dois volumes em 1988 e 1989, respetivamente intitulados: *The Mind and Transcendent Wisdom: A Commentary on the Ninth Chapter of Shantideva's Guide to the Bodhisattva Way of Life* e *Choosing Reality: A Contemplative View of Physics*.

Em 1987, com o consentimento do Dalai Lama, renunciou formalmente aos seus votos monásticos e desposou, dois anos mais tarde, Vesna A. Wallace, uma académica budista conceituada. Nesse mesmo ano, ingressou no doutoramento em Estudos da Religião na Universidade de Stanford, que completa em 1995. Durante estes cinco anos em Stanford, progride igualmente nos seus estudos na área da filosofia da ciência e da mente. A sua principal área de investigação centrou-se na integração do budismo na filosofia e ciência ocidentais, por forma a obter uma compreensão mais abrangente da consciência. A sua tese foi publicada em 1998, sob o título de *The Bridge of Quiescence: Experiencing Tibetan Buddhist Meditation*, e é durante esta altura que acaba igualmente por escrever o livro *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, publicado em 2000.

Em 1997, integra o departamento de Estudos da Religião da Universidade da Califórnia em Santa Bárbara, onde leciona budismo tibetano, língua e cultura, assim como as pontes entre a ciência e a religião. Em 2001, abandona o seu cargo na universidade para se dedicar a um retiro de meditação solitário com a duração de seis meses no deserto da Califórnia.

Em 2003, funda o Institute for Consciousness Studies, uma organização não-governamental cujo objetivo é o de fundir o modo de investigação científica com o contemplativo de maneira a investigar a natureza e as potencialidades da consciência. Para tal, Wallace propõe que a natureza da consciência possa ser investigada de forma aprofundada a partir de uma experiência na perspetiva da primeira-pessoa², sem ficar

² "Such research would proceed by coordinating three perspectives: (1) the observations of the highly trained subject (the first-person point of view—that is, the one who is having the experience) with (2) data gleaned in cooperation by skilled interviewers (the second-person viewpoint) and (3) objective physical measurements of the activity of the brain and that of other physical systems (the third-person perspective). Ideally, such an approach would yield a complete, holistic picture of what the mind is and how it functions. As the many

limitada, no seu entender, às metodologias da neurociência cognitiva na terceira pessoa, afirmando:

Until now, cognitive scientists have sought to understand consciousness by studying the mind in terms of its neural bases and expressions in behavior. Because of the limitations of this approach, which examines states of consciousness only through their physical correlates, researchers are predisposed to view the mind from a materialistic perspective. The time has now come to apply rigorous methods that directly examine the broadest possible range of mental phenomena, including those experienced by highly advanced contemplatives. I am convinced that such an approach, combining the rigor of both scientific and contemplative inquiry, can bring about a true revolution in the mind sciences (Wallace & Hodel, 2008, p. XIV).

Idealmente, segundo Wallace, os métodos de investigação na perspectiva da primeira-pessoa das tradições contemplativas, tais como o budismo, poderiam integrar-se com as metodologias objetivas da ciência para criar uma nova disciplina, a saber, a “ciência contemplativa”, com o objetivo de explorar a mente de uma forma radicalmente empírica, tão livre o quanto possível dos dogmas da religião e do materialismo.

As grandes influências no seu pensamento e investigação derivam não só do budismo, mas também de William James, o psicólogo e filósofo americano ao qual Wallace se refere com frequência como sendo um dos seus “heróis intelectuais” (Wallace, 2001, p. 79).

Em 2010, Wallace tornou-se diretor e presidente da Phuket International Academy Mind Centre, uma instalação escolar que disponibiliza um conjunto de práticas contemplativas asiáticas ancestrais em conjunção com a psicologia e a neurociência contemporâneas.

Atualmente, conduz retiros de meditação anuais nessa instituição, abertos a todos os interessados no desenvolvimento do equilíbrio emocional e do bem-estar. Para além disso, em conjunto com Paul Ekman, conduz um curso com a duração de seis semanas, cujo objetivo é o de treinar instrutores para lecionar o programa “Cultivating Emotional Balance”, elaborado por Wallace e Ekman, desenvolvido na Universidade da Califórnia, em São

Westerners who have flocked to meditation know, these new technologies from the East are a breath of fresh air for a troubled modern world” (Wallace & Hodel, 2008, pp. 178-179).

Francisco³. Todos estes cursos e retiros são organizados em colaboração com o Santa Barbara Institute.

Entre as muitas obras publicadas⁴ de Alan Wallace, podemos encontrar títulos, tais como *Meditations of a Buddhist Skeptic: A Manifesto for the Mind Sciences and Contemplative Practice*, publicada em 2011 e *Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*, publicada em 2009.

Entre os ensaios de Wallace no âmbito das áreas da filosofia, psicologia, física e budismo, podemos também encontrar títulos, tais como “A Buddhist View of Free Will: Beyond Determinism and Indeterminism”, publicado no oitavo volume da revista *Journal of Consciousness Studies* de 2001 e “Mental Balance and Well-Being: Building Bridges Between Buddhism and Western Psychology”, publicado na revista *American Psychologist* de Outubro de 2006.

Por fim, entre as traduções publicadas pelo autor, podemos encontrar exemplos, tais como *The Vajra Essence: From the Matrix of Primordial Consciousness and Pure Appearances: A Tantra on the Self-arisen Nature of Existence*, de Dudjom Lingpa, publicado em 2004 e *Healing from the Source: The Science and Lore of Tibetan Medicine*, de Dr. Yeshe Dhonden, publicada em 2000.

No que respeita a obras publicadas em Portugal, o trabalho de Wallace é desconhecido, sendo que a sua presença se faz apenas notar, a título excecional, no livro *Os caminhos cruzados da consciência: conversas com o Dalai Lama sobre ciência do cérebro e budismo* de 2001 (publicada por ocasião da visita do próprio Dalai Lama ao país), na qualidade de um dos organizadores do mesmo e também como autor do respetivo posfácio.

Quanto a Brian Hodel, a informação disponível é escassa, registando-se apenas que é jornalista *freelancer* e editor de livros, tendo colaborado com B. Alan Wallace em várias obras, tanto como coautor ou editor, entre as quais se encontram títulos tais como *Stilling the Mind* (2011), *Embracing Mind* (2008), *Dreaming Yourself Awake* (2012), e *Contemplative Science* (2007).

³ <https://osher.ucsf.edu/public-classes/cultivating-emotional-balance>

⁴ A bibliografia completa do autor encontra-se disponível em www.alanwallace.org.

1.2. *Embracing Mind*: breve caracterização da obra

A obra *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality*, publicada em 2008, de Alan Wallace e Brian Hodel, caracteriza-se, sobretudo, pelo destaque que os autores dão ao papel da mente no âmbito da ciência. Neste sentido, consideram que, apesar de a mente se constituir como o instrumento através do qual compreendemos a natureza do mundo, a sua relevância continua tendencialmente a ser ignorada pela ciência. Argumentam-se, assim, de forma crítica, dois pontos fundamentais: (1) o de que a ciência se prejudica a si própria ao ignorar a mente e (2) o de que a cisão entre a ciência e a espiritualidade é desnecessária. A questão fundamental que subjaz a toda a obra é, portanto, “que é a mente?” e a alternativa dos autores para levar a cabo esta indagação consiste numa proposta que visa a implementação de uma ciência da mente, baseada no legado contemplativo de tradições, tais como o budismo, o taoísmo, o cristianismo e o islão, através da utilização de sofisticadas técnicas de meditação praticadas ao longo de centenas de anos, por forma a aprofundar a natureza da consciência.

De uma forma geral, os autores exploram a história da ciência de uma forma sintética, dividindo a obra em três grandes partes, num total de catorze capítulos. A primeira, contendo os cinco primeiros capítulos, salienta as consequências, ao longo do tempo, da assimilação, por parte da ciência, de uma filosofia materialista, encaminhando-a para um potencial cientismo não desejável. Os autores descrevem o que entendem por “materialismo científico”, enunciando-o como um conceito que se caracteriza pela articulação de três vetores: o objetivismo, o materialismo metafísico e o reducionismo físico:

The philosophy of scientific materialism, which emerged clearly only in the nineteenth century, is an interpretation of science. It is based on five principles: Stated succinctly, the first and foremost is *objectivism*, which states that the only reality of importance exists “out there” beyond our minds—the objects we perceive as the physical universe. Next is *metaphysical realism*, the belief that the objective universe can be known by the subjective human mind. Objectivism and metaphysical realism were further refined by the *closure* principle, which denies the possibility that anything other than material influences can affect any aspect of the natural world. Fourth, the principle of *universalism* declares that these rules are universal—they are the same in every corner of the universe be it the center

of a cell or the center of a star. Finally, *physical reductionism* reduces all of nature to physical entities and interactions. Combining these five principles, this materialistic view of reality was the unintended offspring of the marriage of Christianity and science (Wallace & Hodel, 2008, pp. 10-11).

Por outras palavras, a caracterização efetuada pelos autores, relativamente ao conceito de materialismo científico pode, assim, definir-se, em síntese, da seguinte maneira: o objetivismo descreve-nos a convicção na existência de uma realidade exterior ao sujeito, independente da sua mente; o realismo metafísico descreve-nos a crença de que essa realidade objetiva pode ser conhecida pela mente subjetiva, onde apenas algo material pode influenciar o que quer que seja no mundo natural e segundo regras universais; por fim, o reducionismo físico consiste na crença de que a totalidade da natureza se reduz a entidades físicas e às suas respetivas interações. A adoção, por parte da ciência, de uma perspetiva que combine as crenças no objetivismo, com o realismo metafísico e o reducionismo físico, resulta naquilo que os autores consideram como sendo o materialismo científico.

Na segunda parte, que se desenvolve ao longo dos cinco capítulos seguintes, exploram-se as possibilidades de concretização de uma outra forma de fazer ciência por forma a investigar a consciência, assim como as consequências de uma visão materialista relativamente à abordagem da natureza da mente.

Tais consequências envolvem o facto de a mente se ter reduzido ao cérebro e a sua investigação se ter tornado numa indagação exclusivamente efetuada na terceira-pessoa por parte da ciência e, portanto, insuficiente, segundo os autores, por não integrar uma componente subjetiva:

It wasn't until the late nineteenth century that science attempted a formal study of the mind. Given the enormous influence of scientific materialism, it is not surprising that a physical approach—the study of behavior and the brain, the “gray matter”—held sway. By the early twentieth century, nonmaterial qualities attributed to the mind (thoughts, feelings, images, dreams, and so on) were neatly avoided by correlating them to the physical brain, with its internal physiology, and to physical behavior. Thus, mind was simply redefined as the brain (Wallace & Hodel, 2008, p. 73).

Desta forma, a indistinção que se faz notar entre mente e cérebro é, segundo os autores, uma consequência expectável face à perspetiva materialista em voga no final do século XIX e no princípio do século XX e traduz-se na redução de qualidades não materiais associadas à mente, tais como pensamentos, emoções, sensações e sonhos, a meros correlatos do cérebro, da sua fisiologia interna e do comportamento físico.

No entanto, em contraste com esta visão materialista, Wallace e Hodel (2008, p. 73) mencionam autores como Freud, cujo trabalho se centrou na análise da mente mediante os relatos das experiências de indivíduos na primeira pessoa:

His major contribution to the field of psychiatry—psychoanalysis, which is popularly associated with the patient on the couch relating his experiences to the seated psychoanalyst—was based on the subjective experiences of his patients. Rather than dissect brain tissue, he listened carefully to what his patients said about their minds (Wallace & Hodel, 2008, p. 73).

Finalmente, a terceira e última parte diz respeito àquilo que os autores caracterizam como as “ferramentas” e “tecnologias” de índole contemplativa alicerçadas no budismo, entendidas como um possível fundamento para a conceção de uma ciência contemplativa que possa conciliar as experiências na primeira e na terceira pessoa, ou seja, a capacidade subjetiva de experienciar a mente e o método científico focado na dimensão mais física do cérebro. Neste sentido, os autores acentuam a necessidade de se entender melhor a mente (o meio através do qual conhecemos), antes de se procurar compreender aquilo que através da mente é conhecido:

Shouldn't cognitive scientists first be experts on their own consciousness, deeply exploring their subjective nature, before they tackle the complexities of the mind-brain connection? Given the rigors of science, wouldn't such self-knowledge be useful for scientists in general? After all, the scientific mind behind the eyepiece of a physical instrument (and behind the devising of theories) is the fundamental instrument of all science. Must not this ultimate black box be opened and carefully examined if science wants to be certain that its theories and data are something more than complex imaginings or projections? (Wallace & Hodel, 2008, p. 83).

Assim, os autores, recorrendo a técnicas contemplativas com o intuito de refinar a capacidade de concentração e a observação da mente, creem na possibilidade de tirar, de forma subjetiva, conclusões profícuas ao desenvolvimento de uma ciência acerca da natureza da mente sem que tal investigação careça de rigor:

Through intense and lengthy practice, the attention can be honed into a precision tool that, figuratively speaking, lights up the mind's interior. First one undergoes a sustained, rigorous training in developing stability and vividness of attention. One then uses one's enhanced powers of mental perception to learn to distinguish between the phenomena that are presented to the senses (including the sixth sense of mental perception) and the conceptual superimpositions that one under normal circumstances compulsively projects upon those phenomena (Wallace & Hodel, 2008, pp. 142-143).

Tendo em conta a temática da obra e a forma como o conteúdo é expresso, assim como a interação com o leitor, podemos encontrar, ao longo da mesma, diversos elementos e características miscigenadas que a tornam difícil de definir de uma forma simples: por um lado, estamos perante uma obra de divulgação científica, por outro, é preciso ter em conta a forte componente filosófica que a permeia, mediante a presença de um discurso frequentemente reflexivo, argumentativo e explicativo que se aproxima igualmente do texto técnico-científico⁵, na medida em que compreende uma carga conceptual e terminológica oriunda tanto da vertente científica como da filosófica.

CAPÍTULO 2 – Fundamentação Teórica

Tendo em conta que o nosso objetivo é o de efetuar uma proposta de tradução de um texto de divulgação científica segundo uma abordagem funcionalista, procuraremos, por isso, em primeiro lugar, analisar as características que os textos de divulgação científica, de uma forma geral, apresentam, e que eles em comum possuem com as características de outros textos, tais como o literário, o filosófico ou o técnico-científico. Em segundo lugar, procuraremos, de acordo com o propósito do texto de chegada, assim como das

⁵ Segundo Valdez, a tradução técnico-científica pode definir-se como: “any translation of content pertaining to a specific subject matter that does not fulfill a primarily aesthetic function” (Valdez, 2019, p. 101).

características extra e intratextuais analisadas no texto de partida, fundamentar e propor uma tradução adequada.

2.1. Características dos textos de divulgação científica

Para melhor tentarmos compreender os desafios relativos à tradução de um dos capítulos da obra, e de que forma a podemos enquadrar no âmbito de uma abordagem funcionalista, tal como já referimos, é preciso, primeiramente, compreender de forma sucinta, as diferenças e características inerentes a cada tipo de texto: neste caso, o de divulgação científica, o literário, o filosófico e o técnico-científico.

Segundo Olga A. Pilkington (2018, p. 1), o texto de divulgação científica tem como missão a simplificação da linguagem científica especializada, tornando-a acessível a um público não especializado nos assuntos abordados, por forma a estabelecer com ela uma ponte de diálogo relativamente aos últimos desenvolvimentos e avanços da ciência nos mais variados âmbitos:

Popular science is important because it is an outlet of the scientific community that could be more readily and comprehensively evaluated by an outsider than any other manifestation of research or written artifact that comes out of the laboratory (Pilkington, 2018, p. 1).

Ao recusar aceitar a caracterização do texto de divulgação científica como algo que o reduz exclusivamente a um mero instrumento de info-entretenimento, Pilkington (2018, p. 3), em concordância com Hyland⁶, sublinha que este tipo de texto confere ao público em geral, o acesso aos bastidores da ciência, pois não se restringe ao elencar sucessivo de dados e conclusões por parte da ciência, estabelecendo, antes, um fio condutor através de uma construção narrativa que descreve uma história, um relato do percurso acerca das inovações dos membros da comunidade científica, desde a origem das primeiras conjecturas, aos seus protagonistas, às suas dificuldades e às suas descobertas:

⁶ “As Hyland (2010: 118) notes, “It would be a great oversimplification to dismiss popular science as merely infotainment. This is a discourse related to the academy, its work, and its forms of communication”” (Pilkington, 2018, p. 3).

Popular science is important because it opens up the scientific community to a level of examination otherwise not accessible. (...) Popular science gives us an unprecedented exposure to the world of science and reveals how its members develop, produce, negotiate, and ultimately present what we call the scientific truth (Pilkington, 2018, p. 4).

O propósito principal do texto de divulgação científica é o de veicular e explicar uma determinada informação científica ao público em geral, tornando este, assim, num participante ativo no que respeita ao discurso social relativo à ciência e aos seus resultados e, conseqüentemente, fazendo-o abandonar a sua dimensão anterior de mero observador passivo (Pilkington, 2018, p. 14).

Pilkington (2018, pp. 42-47) afirma, ainda, que a linguagem do texto de divulgação científica possui uma dose de ficção, conferindo ao mesmo uma função apelativa, através da construção de um discurso, por vezes, emotivo e já não exclusivamente objetivo. Este carácter ficcional pode ser definido como o provocar de uma experiência subjetiva no leitor quando este é convocado a examinar pensamentos hipotéticos ao longo da obra, acompanhado de uma linguagem apelativa e emotiva sem colocar necessariamente em causa o rigor e a objetividade dos conteúdos do discurso científico. Tal carácter ficcional aproxima, assim, de alguma forma, o texto de divulgação científica ao texto literário (Pilkington, 2018, pp. 42-47).

O carácter ficcional do texto de divulgação científica é, ainda segundo a análise de Pilkington (2018, p. 47), uma característica que facilita a construção do próprio discurso explicativo, ao introduzir uma narrativa de descoberta em conjunto com a dimensão mais abstrata do texto:

By fictionalizing narratives of discovery, the authors help their readers process abstract scientific issues since the stories now are not solely about science but also about scientists. The face of professional science is no longer emotionless; science and fiction cross paths. These connections become evident in the analyses of fictionality in professional and popular science (Pilkington, 2018, p. 47).

Por um lado, o elemento ficcional presente nos textos de divulgação científica ajuda a recriar uma dimensão emotiva na experiência subjetiva do leitor, visando cativar o seu interesse e

facilitando a sua compreensão. Por outro, os elementos não ficcionais relacionados com a descrição de factos, reforçam a objetividade e a veracidade do texto.

Deste modo, Pilkington (2018, p. 151) sintetiza o texto de divulgação científica como uma extensão do discurso científico, na medida em que este funciona como mediador, em termos de divulgação, dos avanços científicos, entre a comunidade científica e o público em geral, considerando-o, igualmente, uma forma do género literário, tendo em conta a dramatização que emprega na construção das narrativas das quais se serve por forma a explicar e a contextualizar os avanços científicos:

Popular science is many things. It is part of scientific discourse, as a forum for the presentation of science to the public; it is a non-fiction genre that combines information with entertainment (infotainment); it is an opportunity to voice and discuss cutting edge ideas that might not yet be ready to be accepted by the scientific community. And while these aspects of popular science are well-known and thoroughly addressed in multiple scholarly studies and writing manuals, another important side of popular science is usually left under-explored. Popular science, especially in book form, is a literary genre (Pilkington, 2018, p. 151).

Lena Erickson (2013, p. 13) corrobora, igualmente, a possibilidade da compatibilização da componente apelativa patente no texto de divulgação científica com a objetividade associada ao discurso científico, sustentada por Pilkington (2018, p. 52), através da caracterização da obra de Richard Feynman:

Feynman wrote science-centered works that could be read by anyone, works that convey the beauty and value of science and a scientific perspective. Popular science writers, like writers of literature, use this successful rhetorical strategy of ascribing “beauty” to phenomena in order to evoke a particular positive response in the reader. Going against an epistemological vein of science, popular science writers make the discoveries of scientists available to non-specialists by emphasizing what academic scientific papers necessarily exclude: the human stories and emotions of the scientists behind the discoveries (Erickson, 2013, p. 13).

À semelhança de Pilkington (2018, p. 151) Erickson (2013, p. 14) considera o texto de divulgação científica conciliador de características associadas ao texto literário e ao texto científico, como um exemplo de rutura com a ideia de que a ciência e as humanidades são irreconciliáveis e, também, como um ponto de encontro entre a dimensão estética e a empírica.

O cerne desta divisão entre a literatura e a ciência deve-se ao facto de, segundo Erickson (2013, p. 15), a literatura se servir de uma linguagem expressiva e retórica para descrever, algo que, do ponto de vista da linguagem científica, determinada em evitar ambiguidades e apostada numa linguagem caracterizada pela clareza, objetividade e neutralidade, tende a obscurecer a exposição dos conteúdos científicos: “Scientific findings in written form must be represented in unambiguous terms with mathematical foundations because expressive language can obscure the content of scientific findings” (Erickson, 2013, p. 15).

De uma forma muito sumária e geral, Erickson (2013, p. 15), citando René Wallek e Austin Warren, caracteriza a literatura como tendo o objetivo de descrever experiências através da arte, ao invés da indagação, não se limitando meramente ao expressar de algo, mas tendo, também, como objetivo, influenciar, persuadir ou até mesmo alterar uma determinada perspetiva do leitor.⁷

Ao partilhar, segundo Erickson (2013, p. 15), as características literárias anteriormente descritas, e recorrendo também ao uso de metáforas e analogias, o texto de divulgação científica alicia, assim, o leitor a ganhar uma autonomia e interesse em investigar para além da informação que a obra lhe disponibiliza.

Não obstante, para que tal compatibilização entre um discurso objetivo e expressivo seja exequível, é preciso ter em linha de conta a responsabilidade por parte do autor em manter o rigor quanto aos conteúdos científicos expressos. Tal é, no entanto, concretizável, segundo Erickson (2013, pp. 15-16), sem que o texto de divulgação científica torne simplistas ou erróneos, conteúdos que, na verdade, apenas pretende, por vezes, simplificar por forma a facilitar o acesso ao público não-especializado numa determinada área científica:

⁷ “In contrast, literature aims to evoke reactions and describe experiences through art rather than inquiry. A passage from René Wallek and Austin Warren’s Theory of Literature explains that “literary language is far from merely referential. It has its expressive side; it conveys the tone and attitude of the speaker or writer. And it does not merely state and express what it says; it also wants to influence the attitude of the reader, persuade him, and ultimately change him” (qtd. in Locke 3)” (Erickson, 2013, p. 15).

Popular science writers do achieve a successful combination of scientific and literary writing; at their best, they present scientific material beautifully and metaphorically to spark an emotional response, but accurately enough to evoke in their reader the inclination for further research and an appreciation of scientific literacy. (Erickson, 2013, pp. 15-16).

Os autores dos textos de divulgação científica, ao produzirem textos tanto com um valor social, assim como com um valor informativo, podem, por isso, considerar-se agentes híbridos, não podendo ser nem confundidos com autores de um discurso académico científico nem tampouco como escritores retóricos e persuasivos, não se posicionando totalmente em nenhuma das duas áreas (Erickson, 2013, p. 17).

Erickson (2013, pp. 17-18) conclui, deste modo, que a confluência das características do género literário anteriormente descritas, presentes no texto de divulgação científica, contribuem para esbater as barreiras que separam a literatura da ciência:

These literary touches in popular scientific writing create an air of literary culture in a genre of writing meant to convey scientific information and to exist within the scientific culture's realm. By integrating analogies, information, discussion of uncertainty, representations of beauty, and a generally inviting tone into a single class of writing, popular science writers blur the dichotomy of scientific and literary cultures despite evident epistemological conflicts. (Erickson, 2013, p. 18).

Para além disso, segundo Erickson (2013, pp. 17-18), usando o exemplo de Feynman, o texto de divulgação científica expande o objetivo da veiculação de conteúdos científicos, ao integrar a reflexão e a discussão acerca de hipóteses, plausibilidades e fundamentos, que permitem ao leitor obter a noção de que as hipóteses formuladas por parte da ciência, assumem, invariavelmente, um grau de incerteza:

Close-fitting analogies paired with discussions of skepticism and uncertainty help the lay reader understand that conceptualizations are never exact, but can be more exact than other conceptualizations. This principle is, in fact, one of the cornerstones of scientific enquiry. When popular science writers engage readers in thought about uncertainty while

maintaining rhetorical integrity and attempting to maintain accuracy, they challenge the two-culture dichotomy (Erickson, 2013, p. 17).

Ao nível estritamente estilístico, Susanne Pelger, na obra *Kommunikation för naturvetare* (2007), parcialmente disponibilizada pelo sítio⁸ da Universidade de Lund, na língua inglesa, numa tradução da sua própria autoria, afirma que o texto de divulgação científica se serve da utilização do exemplo concreto, por forma a encadear, posteriormente, uma argumentação mais abstrata; da metáfora, analogia e personificação, para tornar um determinado conceito mais acessível ao leitor; das experiências de pensamento, para facilitar a compreensão e estimular o interesse numa determinada questão; e, finalmente, da ficcionalização e do diálogo, por forma a reforçar a envolvência do leitor numa determinada temática.

Por sua vez, o texto filosófico situa-se entre o texto literário e o texto técnico-científico. Francisco Chico-Rico (2015, p. 95) argumenta que as características técnicas atribuídas ao texto filosófico se devem à utilização de conceitos filosóficos próprios que lhe conferem uma tecnicidade peculiar e que as características literárias se devem à presença de recursos retóricos e à ambiguidade e plurissignificação decorrente da utilização conceptual própria de cada filósofo (Chico-Rico, 2015, p. 95). O texto filosófico pode, assim, caracterizar-se sucintamente, pela sua dimensão argumentativa e explicativa e pela carga metafísica e abstrata inerente aos seus conceitos próprios, exigindo, por vezes, uma abordagem hermenêutica para levar a cabo a compreensão dos mesmos.

Em concordância com outros autores, Chico-Rico (2015, p. 96) afirma que o alcance metafísico, abstrato, universal, atemporal e a-histórico patente na terminologia filosófica é, por conseguinte, o maior problema levantado pelo texto filosófico no que respeita à tradução⁹, devido ao seu grau de complexidade e especialização, de difícil acesso, muitas vezes, inclusive, aos próprios especialistas na área:

⁸ Cf. <https://awelu.srv.lu.se/genres-and-text-types/writing-in-academic-genres/popular-science-writing/>

⁹ “El texto filosófico es un texto caracterizado por una estructura argumentativa, por un estilo metafórico tendente a la abstracción y por un desarrollo descriptivo-explicativo, siempre marcado, en mayor o menor medida, por el uso de términos especializados cuyo significado referencial no siempre es detectable o comprensible a primera vista (Albert, 2001: 176-177), debido, fundamentalmente, a su alcance metafísico, abstracto, universal, atemporal y ahistórico. En ello reside la principal causa de las dificultades y las exigencias de la traducción del texto filosófico, unánimemente sancionadas por quienes se han ocupado de la teoría y la práctica traductológicas de esta clase discursiva (Ortega y Gasset, 1937; Frost, 1992: 59-61)” (Chico-Rico, 2015, p.96).

La terminología del texto filosófico es la cuestión problemática a la que más páginas ha dedicado tanto la teoría de la traducción en general como la teoría de la traducción filosófica en particular (Pym, 2007: 40-42), puesto que los conceptos y los términos utilizados por el filósofo son altamente especializados y no siempre accesibles, a primera vista y en toda su complejidad, no sólo para el lector común, sino también, en muchas ocasiones, para el lector especializado (Ortega Arjonilla, 2010: 420) (Chico-Rico, 2015, p. 101).

O critério terminológico e conceptual é de tal forma determinante para o texto filosófico que, segundo Chico-Rico, na ausência da sua arquitetura léxico-semântica, o texto filosófico poderia considerar-se meramente um texto literário (Chico-Rico, 2015, p. 101), perdendo a peculiaridade anteriormente referida, de se situar entre o texto literário e o texto técnico-científico.

Chico-Rico (2015, p. 101) alerta-nos, contudo, citando Parks, para o facto de que a natureza dos problemas levantados pelo texto filosófico não deve ser considerada como sendo a mesma dos problemas levantados pelo texto técnico-científico, salientando que o texto filosófico não é um texto técnico-científico no sentido estrito do termo:

Sin embargo, los problemas concretos que presenta la terminología del texto filosófico deben ser claramente separados de los de la terminología del texto científico-técnico. Como señala Gerald Parks, "Although philosophical texts do use a kind of technical terminology, or even jargon at times, they cannot be classed together with strictly technical texts such as those of medicine, law or engineering" (Parks, 2004: 1) (Chico-Rico, 2015, p. 101).

Tal distinção é necessária, uma vez que é o próprio filósofo que, com frequência, cria os seus próprios neologismos ou atribui novos significados de cunho filosófico a termos já existentes na sua língua ou em línguas antigas como o grego e o latim, mediante uma reinterpretação dos mesmos, algo que não se verifica no âmbito do contexto técnico-científico, no qual os termos são instituídos no seio de uma comunidade de especialistas, segundo Chico-Rico (2015, p. 108).

Note-se, também, que, ainda de acordo com Chico-Rico (2015, p. 104), uma vez que os neologismos de índole filosófica estão associados a um contexto cultural particular, assim

como a uma língua específica, e não possuem, ao contrário dos termos técnico-científicos, uma correspondência convencionada ou instituída pré-existente noutras línguas, cabe aos tradutores do texto filosófico, a tarefa de, de alguma maneira, recriar essa correspondência na língua de chegada (Chico-Rico, 2015, p. 104).

Concluimos, assim, com base na análise até aqui efetuada, que o capítulo que nos propomos traduzir, integrado numa obra de divulgação científica com uma carga filosófica acentuada, se pode caracterizar como um texto de divulgação científica no qual todas as características mencionadas estão presentes, devido às particularidades oriundas do âmbito literário, filosófico e técnico-científico que reúne.

2.2. Uma abordagem funcionalista a partir de Vermeer e Reiss (1984)

O termo *skopos*, oriundo da língua grega, significa “objetivo” ou “propósito”, e foi introduzido na teoria da tradução por Hans J. Vermeer, por volta da década de 70, como um termo com o objetivo de designar o propósito de uma tradução (Munday, 2008, p. 79).

É na obra *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, de 1984, traduzida para inglês por Christiane Nord, *Towards a General Theory of Translational Action*, em 2014, que Vermeer, em colaboração com Katharina Reiss, desenvolve grande parte do seu trabalho relativamente à abordagem funcionalista ou teoria *skopos*.

A teoria *skopos* consiste numa teoria funcionalista da tradução segundo a qual o critério preponderante que determina a estratégia e metodologia a empregar numa tradução varia de acordo com o propósito ou objetivo do texto de chegada. Neste contexto, compreender o propósito de um determinado texto de partida que se pretende traduzir, assim como a função que o texto de chegada deve desempenhar são componentes fundamentais para um tradutor (Munday, 2008, p. 79).

A hierarquia de critérios que subjaz a esta abordagem funcionalista entende, assim, como ponto principal, que um texto de chegada seja determinado pelo seu *skopos* ou propósito. Em segundo lugar, o tradutor é responsável pela mediação entre o texto de partida e o texto de chegada no que respeita à respetiva função, língua e contexto cultural. Em terceiro lugar, a função de um texto de chegada pode variar de acordo com o propósito da tradução, pelo que pode não corresponder à função do texto de partida. Por fim, o texto de chegada deve apresentar coerência tanto ao nível interno assim como quando comparado

com o texto de partida, ou seja: internamente, o texto de chegada deve ser traduzido de uma forma coerente para um determinado público-alvo, tendo em conta as suas circunstâncias e conhecimentos e, quando comparado com o texto de partida, o texto de chegada deve ser coerente com os parâmetros recebidos pelo tradutor (Munday, 2008, p. 80).

Segundo Munday (2008, p. 80), uma das grandes vantagens da teoria *skopos* é a de possibilitar a tradução do mesmo texto de variadíssimas formas conforme o propósito estabelecido para o texto de chegada, de acordo com a encomenda recebida pelo tradutor. Neste contexto, como afirma Vermeer (2004, p. 228), o propósito de uma tradução é variável conforme os interesses de um determinado cliente: “What the *skopos* states is that one must translate, consciously and consistently, in accordance with some principle respecting the target text. The theory does not state what the principle is: this must be decided separately in each specific case” (Vermeer, 2004, p. 228).

Segundo a tipologia de Reiss (2014, p. 26), integrada na teoria *skopos*, há quatro grandes tipos de texto com características distintas: o informativo, o expressivo, o operativo e o multimodal.

Essa tipologia deve orientar uma tradução, estabelecendo a respetiva função da linguagem do texto. No caso do texto informativo, a função do texto é informar, de forma lógica e declarativa, sobre um determinado conteúdo. No caso do texto expressivo, a função é a expressiva, devido à utilização de recursos estilísticos com o objetivo de construir uma composição de índole estética. No caso do texto operativo, a função é a apelativa, pois tem o propósito de persuadir e levar a cabo uma mudança de atitude ou comportamento no leitor. Por fim, no caso do texto multimodal, que se caracteriza pela combinação de imagens, texto e áudio, a presença de qualquer uma das três funções anteriormente mencionadas pode ser observada, como referem Reiss e Vermeer (2014, p. 187), consoante o propósito do texto.

No caso do nosso texto de partida, como já anteriormente referimos aquando da caracterização de diferentes tipos de texto, verifica-se a confluência de várias características: assim, podemos considerá-lo como partilhando características partilhadas pelo texto operativo e o texto informativo, mas também pelo texto expressivo.

Relativamente a este hibridismo tipológico, Reiss e Vermeer (2014, p. 184) afirmam que as várias funções de um texto se podem ir observando de forma alternada ao longo do mesmo.

Contudo, é a função do texto predominante presente no texto de partida que determina a função do texto de chegada, caso o hibridismo se verifique e caso o propósito do texto de chegada seja o mesmo que se verifica no texto de partida (Munday, 2008, p. 73). Como tal, para efeitos de fundamentação da nossa proposta de tradução do texto de divulgação científica, considerámo-la como tratando-se de um texto predominantemente informativo, sem descurarmos, não obstante, a coexistência das componentes operativa e expressiva.

Complementar à teoria *skopos* de Vermeer, Munday (2008, p. 79), reportando-se a Nord, sublinha, na mesma vertente funcionalista, a importância da análise do texto de partida e das suas características, de maneira a definir prioridades e estratégias tradutórias, subjacentes, não obstante, sempre, ao critério máximo do propósito do texto de chegada.

Assim, estas estratégias tradutórias, que consistem nas escolhas ao nível sintático, semântico e pragmático que o tradutor efetua com o objetivo de estabelecer uma relação entre a cultura do texto de partida e do texto de chegada, devem articular-se, por forma a que a cultura do texto de partida não possa ser desconsiderada em absoluto, face à preponderância da cultura de chegada na abordagem funcionalista:

She [Nord] stresses that, while ‘functionality is the most important criterion for a translation’, this does not allow the translator absolute licence. There needs to be a relationship between ST and TT, and the nature of this relationship is determined by the purpose or *skopos*. (Munday, 2008, p. 79).

Verifica-se, portanto, segundo Munday (2014, p. 76), reportando-se, novamente, a Nord, a defesa de uma “lealdade”¹⁰ que se deve preservar em relação ao autor do texto de partida e às expectativas do público do texto de chegada, que dependem da tradução como o elo representativo adequado do texto de partida.

Utilizando a nossa proposta de tradução como um caso de estudo prático cujo objetivo seria o de ser publicada no mercado português, como se de uma encomenda de um cliente

¹⁰ “However, if the focus moves to the purpose of the target text, does this mean that the relationship with the source text is immaterial? Does more or less anything go in translation if the overall purpose is achieved? To deal with this, a third principle was suggested by Christiane Nord (1997, 125): “functionality plus loyalty.” The target text must be functionally fit for its purpose, but this does not give free rein to the translator, since he or she owes loyalty to both the source text author and the target text receiver, who depends on the translation to represent the source adequately” (Munday, 2014, p.76).

real se tratasse, procuraremos, finalmente, analisar os fatores extratextuais e intratextuais segundo o modelo proposto por Nord (Munday, 2008, p. 84), de maneira a determinar a função da nossa tradução.

No que aos fatores extratextuais concerne, os quais permitem determinar a função da tradução, procuraremos responder às seguintes questões:

- A quem se destina?

Neste caso, o público-alvo do texto de partida, à exceção, como referimos, das diferenças culturais, nomeadamente da língua (como vimos, o texto de chegada dirige-se ao público português europeu e não ao público norte-americano), partilha características comuns relativamente ao público-alvo do texto de chegada. Deste modo, o potencial leitor do texto de chegada inclui os estudantes portugueses adolescentes do ensino secundário e do ensino superior, professores, assim como o público adulto, sobretudo da classe média, com curiosidade pelas interceções entre a ciência e a religião. É expectável, por isso, de uma maneira geral, que este público partilhe, desde logo, o interesse e a curiosidade, tanto pelos avanços da neurociência e/ou pelo budismo, e esteja, de alguma forma, previamente familiarizado com estes tópicos.

- Quando e onde se deu a receção do texto?

O texto de partida foi publicado pela primeira vez nos Estados Unidos da América em 2008. Como tal, por se tratar de uma obra relativamente recente, o texto de chegada não acarreta consigo, em específico, potenciais problemas de índole cultural, ou linguística, resultantes de um eventual desfasamento da obra no tempo.

- Qual o pretexto da comunicação?

O texto de partida visa informar o público norte-americano acerca do modo como as atuais abordagens da ciência em conjunto com a tradição budista se podem conciliar no que à investigação da mente diz respeito. O texto de chegada possui exatamente o mesmo propósito relativamente ao público português.

Tendo em conta os aspetos mencionados anteriormente, resta a questão:

- Qual a função do texto pretendida relativamente ao texto de chegada?

O texto de partida pode ser caracterizado como tendo uma função predominantemente informativa da linguagem, segundo Reiss (Munday, 2008, p. 72). Por um lado, o texto informa-nos acerca de vários conteúdos desde a física e à neurociência, cruzando essa informação com a filosofia budista; por outro lado, também tem uma função operativa na medida em que por vezes utiliza uma linguagem emotiva com o objetivo de persuadir o interesse investigativo do leitor pelas questões que, entretanto, levanta ao longo do texto. Procuraremos manter, por isso, a mesma função no texto de chegada, uma vez que apesar de o público-alvo ser o público português europeu, o tipo de público (classe média adulta, estudantes adolescentes, professores) e o propósito visados são os mesmos, quer no texto de partida, quer no texto de chegada.

Relativamente aos fatores intratextuais, os quais permitem, junto com os fatores extratextuais, determinar o efeito da tradução, procuraremos responder às seguintes questões:

- Qual a temática do texto?

Como já referimos, a temática do texto de partida prende-se, em síntese, com a relação entre o budismo e a ciência, assim como o modo como ambas se podem articular por forma a explorar a natureza da consciência. O texto de chegada necessita, então, de ter em atenção até que ponto esta temática está disseminada, de uma forma geral, em ambas as culturas. Tratando-se o texto de partida de uma obra de divulgação científica, e tendo, sobretudo, em conta, o propósito da tradução, é necessário assegurar que o público-alvo do texto de chegada possa aceder ao mesmo com uma facilidade idêntica àquela com que o público-alvo do texto de partida acede ao mesmo. Assim, entendemos, por exemplo, que a manutenção das notas dos autores presentes no texto de partida, assim como a introdução de notas adicionais por parte do tradutor, por forma a assegurar a compreensão do texto, relativamente a determinados temas ou conceitos, porventura menos disseminados na

cultura de chegada, é coerente com o propósito do texto de chegada e com as expectativas dos leitores na cultura de chegada.

- Qual o material lexical do texto?

O texto de partida contém um registo predominantemente formal, alternado, com alguma frequência, pelo registo informal. Tal deve-se ao estilo próprio dos autores, que utilizam, por inúmeras vezes, um tom irónico ao longo do texto e, também, em conformidade com as expectativas do público-alvo, ao propósito de tornar mais acessível a compreensão de temáticas de índole filosófica, potencialmente mais herméticas, a esse mesmo público. Deste modo, podemos verificar, no texto de partida, expressões idiomáticas, perífrases, metáforas, neologismos e, sobretudo, jargão técnico, no âmbito da filosofia e da ciência. Tendo em conta o propósito do texto e as expectativas do público-alvo da cultura de chegada, o texto de chegada procurará, em conformidade, manter o tom e a alternância de registo, assim como o estilo, presentes no texto de partida. No entanto, no que à terminologia filosófica e científica diz respeito, torna-se necessário, por uma questão de rigor e coerência, fazer corresponder aos mesmos, a nomenclatura normativa vigente da cultura de chegada, nos respetivos âmbitos.

CAPÍTULO 3 – Tradução e Análise do capítulo 8 da obra *Embracing Mind. The Common Ground of Science & Spirituality*.

A proposta de tradução apresentada em seguida ilustra o modo como esta seria apresentada para publicação a uma editora, segundo a referida função do texto, em virtude dos fatores intratextuais e extratextuais mencionados. Como tal, a tradução integra, desde logo, algumas notas do tradutor, para além das notas dos autores já presentes no texto de partida, por entendermos que tal é necessário por forma a preservar a compreensão do texto por parte do público-alvo. Na subsequente análise tradutória, observaremos alguns dos principais problemas tradutórios com os quais nos deparámos no texto de partida e aos quais demos destaque, assim como o modo através do qual procurámos manter e articular o registo e o tom dos autores face a esses mesmos problemas, por forma a elaborar a nossa proposta de tradução.

3.1. Proposta de tradução do capítulo 8 - “Illuminating the Black Boxes of Mind and Matter”

8

Iluminando as Caixas Negras da Mente e da Matéria

RELEMBREMOS QUE as teorias e os cálculos da física clássica, fundamentados na obra de Newton e dos seus sucessores, são bastante exatos no que concerne a objetos de relativa grande dimensão que se movem a velocidades relativamente lentas. Podemos montar um satélite num foguetão e colocá-lo em órbita sem quaisquer problemas, aplicando as leis do movimento e gravidade de Newton. O foguetão e a sua carga são objetos de grandes dimensões e as velocidades máximas atingidas — na ordem dos 40.000 km/h — são lentas em comparação com a velocidade da luz. Notemos também, contudo, que as regras da física clássica caem por terra quando entramos no campo subatômico onde os objetos são de dimensão muito reduzida e as velocidades se aproximam às da velocidade da luz. Nesse campo, a física quântica e a relatividade oferecem uma muito maior precisão do que a física clássica (que, em muitos casos, não sabe lidar com os fenómenos subatômicos).

Os mundos clássico e subatômico podem ser entendidos como dois níveis de realidade, o primeiro em bruto e o último refinado. Na ciência, em particular na física, o último é considerado mais conclusivo uma vez que a física procura as últimas e mais pormenorizadas causas subjacentes às coisas. Este é o modo como a procura da ciência pela verdade foi definida durante grande parte da sua história. Todavia, como já referimos, esta procura levou a uma situação paradoxal: ao nível subatômico não nos é possível debruçar com acuidade sobre a realidade física. Causas isoladas e mecanismos subjacentes únicos dissipam-se num contexto mais amplo e interdependente no qual todos os elementos presentes no sistema desempenham um papel, incluindo a mente científica que investiga. Resta-nos um cenário que mais nos faz lembrar um koan¹¹ Zen ou passagens de *Tao Te Ching*, de Lao-Tzu, do que um qualquer escrito de Sir Isaac Newton:

¹¹ Os *koan* são histórias, frequentemente sob a forma de perguntas e respostas, apresentadas na prática do budismo *zen* como problemas para meditação, embora estes problemas não sejam para resolver através de processos lineares ou racionais (Nota do tradutor).

Assim sendo, que é o Tao?

O Tao é fugidio e evasivo.

Fugidio e evasivo!

E mesmo assim contém em Si uma Forma.

Fugidio e evasivo!

E mesmo assim contém em Si uma Substância.

Indistinto e esbatido!¹²

Se a física quântica e a relatividade nos deixaram à beira de uma espécie de verdade absoluta — absoluta quanto à sua total ausência de absoluto — estamos perante uma semelhança mais do que superficial com um tema central na filosofia budista: as “duas verdades”.

NÍVEIS DE REALIDADE NA CIÊNCIA E NO BUDISMO

A filosofia budista foi concebida com o objetivo prático de guiar os seres ao “estado desperto” — o estado de iluminação alcançado pelo Buda Gautama e outros seres realizados. Por conseguinte, ainda que os budistas se interessem em conhecer e descrever a realidade pela realidade (alguns estudiosos budistas até se centram nisso), a motivação subjacente desta tradição não é essencialmente filosófica nem científica. O que aqui se recupera é a antiga máxima religiosa “a verdade libertar-te-á”. Não obstante, se estas descobertas podem ajudar a esclarecer a procura da ciência pela verdade, então são certamente úteis e devem ser acolhidas. As “duas verdades” do Budismo podem ajudar tanto aqueles que trilham uma via espiritual rumo à Iluminação¹³, assim como um cientista, um filósofo ou um leitor comum a alcançar uma melhor compreensão de como o universo funciona.¹⁴

A primeira das duas verdades é *provisória*, convencional ou relativa. É relativamente verdadeiro que a mente e a matéria, a causa e o efeito, a vida e a morte, e tudo o que

¹² Lao Tzu, *Tao The Ching*, trad. John C. H. Wu (Boston: Shambala, 2005), verso 21 (Nota dos autores).

¹³ No contexto budista, a Iluminação corresponde a um estado de reconhecimento da natureza última dos fenómenos e da mente, através da eliminação de todos os obscurecimentos emocionais e conceptuais (Nota do tradutor).

¹⁴ A origem da doutrina das duas verdades reside num ensinamento proferido pelo Buda no cume de uma montanha no nordeste da Índia, intitulado Pico dos Abutres. Foi aí que, pela primeira vez, explicou a vacuidade e formulou a seguinte afirmação: “A forma é a vacuidade e a vacuidade é a forma”. Note-se que, neste sistema, a “forma” é considerada a verdade relativa e a “vacuidade”, a verdade definitiva (Nota dos autores).

comummente observamos e sobre o qual refletimos, existem. Segundo a maneira habitual e convencional de pensar, duas coisas tão distintas como o chão por baixo dos nossos pés e as nossas aspirações quanto ao futuro, existem. Como vimos anteriormente, tais crenças são aceites como uma verdade definitiva e absoluta por algumas escolas budistas. Porém, para a escola da Via do Meio (Madhyamaka), considerada por muitos como a perspetiva filosófica budista mais profunda, estas crenças não existem de uma forma absoluta. As crenças existem apenas em relação a um quadro de referência cognitivo — a uma forma de pensar — e não de uma forma absoluta, por si mesmas, independentes de perspetivas conscientes. Tal como os cursos do ensino secundário e dos primeiros anos de uma licenciatura em física se centram no domínio da física clássica, também os mosteiros budistas tibetanos iniciam os estudos pelas filosofias clássicas e pelas crenças, na verdadeira e inerente existência dos fenómenos, tais como os Vaibhashika, Sautrantika e Chittamatra, antes de ensinarem a Via do Meio mais definitiva.

Enquanto a física do século XX salienta a natureza relativa da matéria e da energia a respeito de modos de investigação específicos, a Via do Meio coloca a ênfase na vacuidade de todos os fenómenos entendidos como independentes em si mesmos. Uma vez mais, note-se que *vacuidade* não significa, de todo, “nada”. Os ensinamentos budistas sobre a vacuidade afirmam que os fenómenos, comumente entendidos como possuindo uma natureza essencial, no sentido de serem independentes, inerentes, permanentes e absolutos — por outras palavras, “realmente reais” —, são, de facto, “vazios” de tal natureza.

Se eu erguer o braço e disser, “este é o *meu* relógio de pulso!”, não há nada no próprio relógio que o faça meu. O relógio é desprovido de *minhidade* (“mine-ness”) no sentido absoluto; não há nada na sua natureza que o torne inerentemente meu. Poderia vendê-lo, perdê-lo, poderia ser roubado. Nesse caso, já não poderia afirmar que era “meu”, mas o relógio, ele próprio, não mudou. Ainda assim, de acordo com os budistas, o facto de se encontrar no meu pulso ou a afirmação de que ele me pertence é aceite como sendo *convencionalmente* verdadeiro. Adicionalmente, de acordo com a Via do Meio, o próprio relógio de pulso é uma mera convenção. Um determinado conjunto de peças mecânicas ou eletrónicas é rotulado como sendo um “relógio de pulso”. Desmontemo-lo e não haverá mais relógio de pulso, nem mesmo do ponto de vista convencional.

De maneira a conseguirmos funcionar no mundo ao nível convencional, aceitamos a existência de relógios de pulso e a nossa posse dos mesmos. A primeira das duas verdades

ainda tem valor. No entanto, há uma segunda, e *definitiva* perspectiva da verdade. Esta não nega que a perspectiva provisória existe e tem um valor relativo, da mesma maneira que a física quântica não nega que as partículas, os campos, e as ondas, tal como concebidos pela física clássica, existem e interagem entre si de formas estatisticamente ordenadas. Recorrendo somente à física clássica, é possível, por exemplo, conceber um automóvel operacional ou o foguetão anteriormente mencionado.

Contudo, de acordo com a Via do Meio, a relação entre os dois níveis de verdade é de uma relevância fundamental. Como vimos anteriormente, uma vez que o nível definitivo é *dependente* do nível provisório, o nível definitivo não pode, em si mesmo, ser caracterizado como uma verdade absoluta isolada na sombra de uma perspectiva errónea e ilusória das coisas. Quando o relógio que trago no pulso se descobre desprovido de *minhidade*, após ter sido cuidadosamente analisado em busca de tal coisa, a *compreensão* da vacuidade da *minhidade* é, ela própria, dependente: se não existisse nenhum relógio de pulso, análise ou mente analítica, nenhuma vacuidade relativa à *minhidade* poderia ter sido encontrada. A vacuidade depende do facto de algo convencionalizado ser vazio. Esta interdependência faz com que as duas verdades sejam, na realidade, apenas uma, dois lados da mesma moeda.¹⁵

INDO AOS EXTREMOS

A potencialidade para se cometerem dois graves erros de pensamento está aqui latente. Em primeiro lugar, se a verdade definitiva da “vacuidade de” for entendida como sendo real, operando nos bastidores como uma espécie de verdade absoluta, então os fenómenos convencionais das verdades provisórias podem ser entendidos como uma “mera ilusão”, ou como “nada”. Um contraste dualista do género “preto ou branco” instala-se então erroneamente entre uma perspectiva absoluta e uma niilista. Caso se acredite, tal como muitos cientistas, que as leis da natureza são a realidade última, então a nossa realidade rotineira e convencional do dia a dia pode ser facilmente vista como uma pura ilusão ou como algo secundário, menos real do que a realidade última que a suporta ou a partir da qual emana. Quando examinámos o relógio de pulso, encontrámo-lo desprovido de qualquer qualidade que o fizesse “meu”. Mas, ao observá-lo, também não descobrimos nenhuma “lei universal

¹⁵ Talvez fosse isto que o Buda tinha em mente quando proferiu, “A forma é a vacuidade e a vacuidade é a forma” (Nota dos autores).

da vacuidade” que fundamentasse a sua existência. Um relógio de pulso é simplesmente desprovido de qualquer identidade inerente que o torne num relógio de pulso (apenas concedemos às suas componentes um rótulo), e muito menos é o “meu” relógio de pulso. Para além disso, tal vacuidade não consiste numa qualquer realidade mais profunda subjacente ao próprio relógio de pulso. A vacuidade não é o tipo de realidade última que o realismo metafísico procura alcançar no âmbito da filosofia do materialismo científico.

Em segundo lugar, se formos ao outro extremo, e entendermos a vacuidade como sendo nada ou uma pura ilusão (em vez de “vacuidade de” alguma propriedade), então os fenómenos — mente e matéria — recebem uma concretude contrastante. Torna-se num caso de “ou tudo ou nada”: o mundo fenoménico torna-se na única realidade. Neste caso, demos demasiada ênfase à primeira verdade. Transformámos fenómenos, comumente observados, em definitivos, absolutos, independentes, inerentes e permanentes, “realmente reais”. Tal implicaria acreditar, absolutamente, que há alguma coisa no próprio relógio de pulso que faz dele um relógio. Segundo a Via do Meio, fomos demasiado longe em ambos os casos. Algo na nossa maneira tradicional de pensar e perceber nos tornou extremistas. Atribuímos aos fenómenos uma excessiva ou reduzida realidade.

Onde é que já ouvimos isto? Temos, então, dois posicionamentos: O primeiro, cuja ênfase é colocada nas causas subjacentes, é comumente encontrado na filosofia e na ciência ocidentais. O segundo, que considera os fenómenos realmente reais, é a nossa forma habitual, ao “nível superficial”, de entender a realidade. Se a vacuidade da existência inerente dos fenómenos for entendida como uma verdade absoluta — o primeiro erro — tal é semelhante à asserção por parte dos realistas metafísicos de que há mecanismos absolutamente objetivos subjacentes ao universo observável. A temática budista da vacuidade, que parece ter algumas semelhanças com a física quântica no que respeita ao mundo subatômico, torna-se, então, numa “lei científica” transcendental a operar nos bastidores. Caímos no erro de imaginar outra bitola universal para explicar a realidade, desta vez assente na noção reificada de vacuidade. O segundo erro, a visão comum e ingénua de que a única realidade válida é a do aparente universo observável a partir dos nossos sentidos, defende que qualquer análise que a ponha em causa é inútil, uma “mera ilusão”. Damos um murro na mesa, apontamos para ela, e dizemos “*Isto é real!*” Consideramos qualquer análise acerca do fundamento subatômico da mesa (ou a vacuidade da existência inerente e permanente da mesa, segundo a Via do Meio), um “perfeito disparate”.

A ciência atual concilia, tanto a utilidade da física clássica, assim como a superior precisão geral da física quântica e da relatividade. A física clássica atua no macromundo, embora ainda esteja sujeita a leis subatômicas, decorrentes da física quântica, sendo descrita de forma bastante precisa por elas. Do mesmo modo, a Via do Meio aceita a realidade convencional por aquilo que é — manifestação de fenómenos — em conjunto com a sua derradeira característica, a vacuidade. Tanto a física moderna como a Via do Meio defendem que as realidades convencionadas de todos os tipos, incluindo o espaço, o tempo e a matéria, são todas desprovidas de uma existência inerente e verdadeira. Porém, se defendem que a matéria é desprovida de existência inerente, que não é realmente real, como pode tal universo, irreal em termos do senso comum, sequer funcionar? Se não é real, como é que se explica que funcione?

VAZIO — MAS NÃO É NADA

Por estarmos habituados a pensar as entidades físicas como sendo absolutamente reais, somos, de forma automática, céticos perante a ideia de que qualquer objeto que exista de uma forma diferente possa funcionar no nosso mundo, um mundo de “factos indesmentíveis”. Desde a infância, fomos ensinados a acreditar na simples causa e efeito. Acreditamos que uma causa tem um qualquer poder para afetar outra coisa. É assim que definimos *causa*. As causas e os efeitos, por sua vez, criam sequências reais que abrangem acontecimentos reais. Se A afeta B, então A tem de ter uma qualidade real e inerente que consiste no seu poder para afetar. A gasolina do depósito é injetada nos cilindros, onde as explosões impulsionam a cambota conectada à engrenagem, por sua vez conectada à unidade de tração, por sua vez conectada às rodas e *voilà*: o automóvel funciona. A realidade de tais sequências causais, conjuntamente com a realidade absoluta de todas as partes na sequência, tornou-se parte da observação na qual acreditamos. Todavia, sabemos que as coisas nem sempre são da maneira que aparentam ser. Parecem ser da maneira que são devido a uma grande quantidade de bagagem mental e embalagens criativas. Estamos agora, talvez, aptos a dar uma oportunidade à vacuidade.

As tradições contemplativas que advogam múltiplas perspetivas acerca da vacuidade, tais como o Budismo e o Taoísmo, servem-se de uma gama variada de analogias para fazer cair por terra as nossas tendências realistas. Um dos exemplos consiste na história da semente e

do rebento. Se plantarmos uma semente no solo, após algum tempo, geralmente nasce um rebento. Que se passa aqui? Será a semente a causa do rebento? Somos tentados a dizer que sim. Tal estaria de acordo com o raciocínio habitual de causa e efeito. Apenas vimos uma semente ao plantarmos. Cerca de uma semana depois, quando voltamos a olhar para o mesmo sítio, observamos um rebento, mas nenhuma semente. Porém, como pode uma coisa produzir uma outra?

Nas páginas seguintes, vamos apresentar uma análise metódica, frequentemente utilizada nos textos filosóficos budistas, por forma a desconstruir as nossas noções acerca da natureza inerente da causalidade. Esta abordagem utiliza as seguintes quatro possibilidades:

1. O rebento pode ser auto-causado, ou seja, o rebento em potência encontra-se desde logo contido na semente.
2. O rebento pode ser inerentemente causado por outra coisa para além de si próprio. A semente, entendida como algo absolutamente distinto do rebento, é a causa do rebento.
3. O rebento pode ser, ao mesmo tempo, inerentemente auto-causado e possuir uma causa para além de si próprio. A causa intrínseca do rebento resulta da combinação do seu estado em potência contido na semente com outras causas, tais como a humidade, a luz solar, o solo e a temperatura apropriada.
4. O rebento não tem causa; surge, simplesmente, sem causas anteriores.

SOB O FEITIÇO DO SENSO COMUM

A não ser que acreditemos que tudo ocorre por acaso, podemos dispensar a quarta possibilidade. Ao contemplar as outras três opções, a Via do Meio examina cuidadosamente o sentido da palavra *causa*, por isso vamos, em primeiro lugar, centrar a nossa atenção no que possa ser uma causa. Se a considerarmos como significando algo absolutamente real, tal implica que as causas são distintas e independentes, uma parte do universo que cremos separado do todo. Habitualmente, consideramos a causa como sendo alguma “coisa” real que podemos identificar como tal e somente como tal. Acreditar numa realidade deste tipo significa acreditar que o universo é constituído por coisas distintas e realmente reais. De

forma geral, é assim que operamos. Chamamos-lhe senso comum. No entanto, como vimos, tal baseia-se no materialismo que muitos cientistas já não apoiam.

Como é que podemos raciocinar acerca das causas? Imaginemos que pressiono a letra x no teclado do meu computador. A letra x aparece em seguida no ecrã do computador. Normalmente, consideraríamos com naturalidade o pressionar da tecla como a causa do aparecimento da letra no ecrã. Mas suponhamos que, ao invés de pressionar a tecla, coçava o nariz (e nenhuma letra x aparecia)? Tal constituiria uma causa para o *não-aparecimento* da letra x? Ou, caso coçasse o nariz com uma mão, enquanto pressionava a tecla com a outra, constituiria ainda o ato de coçar o nariz uma “não-causa” para o aparecimento da letra x? Se há causas, não terão também de existir não-causas? Não são todas estas hipóteses baseadas no mesmo raciocínio?

Consideremos ainda a afirmação “O rei tinha o poder para executar qualquer um dos seus súbditos. Mas não tinha poder para reviver um súbdito falecido”. Quando entendidos desta maneira, poderes e causas (e incapacidades e não-causas) parecem adquirir uma vida própria. Temos o poder para fazer algo ou ser incapaz em relação a algo, mas onde é que se encontra um verdadeiro “poder” ou “incapacidade”? Ninguém nunca viu um poder ou uma causa a saltar, como um fantasma, do dedo para o ecrã, de rei para executor, ou do depósito de gasolina para as rodas de um automóvel. Porém, acreditamos neles e imaginamo-los de forma tão intensa que lhes conferimos existência só pelo mero ato de pensar neles.

A Via do Meio propõe uma explicação alternativa para o aparecimento dos fenómenos no universo: as regularidades. Certas coisas tendem a ocorrer em conjunto ou em sequência. Ao passo que as causas nos sugerem algum tipo de poder para afetar, a Via do Meio considera as ocorrências como meras regularidades. Nesta perspetiva, a “cadeia de acontecimentos” que conduz ao movimento do automóvel, ou a semente que “se torna” num rebento e depois numa planta, são apenas regularidades. A gasolina, as velas de ignição, os cilindros, a cambota e assim por diante, de um automóvel, constituem acontecimentos regulares no movimento do mesmo. Caso pareça improvável, ou mesmo insano, que o movimento de um automóvel não tenha nenhuma causa inerentemente real, tal dever-se-á a um conhecimento demonstrado de que o universo e as suas causas têm de ser reais de uma forma absoluta? Ou será que há a possibilidade de nos encontrarmos sob o feitiço de uma visão limitada que nunca antes investigámos profundamente?

NA QUINTA

Investiguemos agora a segunda possibilidade registrada acima: o rebento é inerentemente produzido por alguma coisa que não o próprio rebento. Uma semente não é um rebento. Contudo, é possível detetar estádios intermédios entre uma semente e um rebento através de observações em curtos intervalos de tempo. Ao segundo dia, a semente germinou. No dia seguinte, há finas gavinhas a brotar dela, depois raízes, e por aí adiante. Há aqui uma continuidade entre a semente e o rebento fragmentada artificialmente pelas nossas designações conceptuais de “semente”, “rebento”, “planta”, entre outras. Caso ampliemos esta continuidade, ora recuando, ora avançando no tempo, apercebemo-nos de que a nossa “semente” foi outrora parte da vagem da semente de uma planta adulta e o nosso “rebento” é apenas um estágio antes de se tornar uma planta.

Apropriámo-nos de um processo fluído e dividimo-lo em parcelas de acordo com as necessidades práticas dos agricultores e dos jardineiros: uma semente constitui um estágio de um processo que o agricultor pode facilmente armazenar, transportar, e plantar no solo. Um rebento é um sinal de que a sua planta está a crescer, de que a semente era saudável e de que as condições necessárias ao seu desenvolvimento estão a ser cumpridas. Porém, não há nada naquele pequeno grão que corresponda a uma “semente”, num sentido estático, permanente e absoluto. Tampouco são o rebento ou a planta adulta algo de permanente ou absoluto. Todos fazem parte de um continuum ou processo interdependente, desprovido de uma identidade absoluta.¹⁶ Sobreponemos conceptualmente à experiência os nossos conceitos genéricos habituais, criando, assim, “coisas” que “possuem” as suas próprias partes e qualidades. Todavia, para além dos nossos conceitos, responsáveis por esta dicotomia, nenhum fenómeno “possui” outro fenómeno como característica. Acresce que, para além dos atributos que mentalmente atribuímos às variadíssimas coisas com que nos identificamos, nenhuma essência nem nenhuma “coisa” propriamente dita com essas qualidades se consegue jamais encontrar. O meu relógio de pulso, referido anteriormente, não só é desprovido de qualquer qualidade inerente no que respeita à propriedade de ser “meu”, mas

¹⁶ Note-se que, nesta análise acerca da planta ser causada por outra coisa que não ela própria, caso decidíssemos considerar como causas o próprio solo, humidade, luz solar e outras causas contribuidoras, este argumento manter-se-ia válido (Nota dos autores).

também é desprovido de, ou é “vazio de” qualquer identidade absoluta em si mesma, enquanto relógio de pulso. É essa ausência de essência que entendemos por “vacuidade”.

INICIEMOS UMA RELAÇÃO

Será isto assim tão rebuscado? Podemos facilmente admitir que palavras, descrições e qualidades, tais como “semente” e “rebento” são meros rótulos — convenções úteis ao invés de absolutos. Mas e que dizer em relação ao estádio “semente” se constituir como a *causa* do estádio “rebento”? Ou serão todos os micro-estádios entre a semente e o rebento, no seu conjunto, a causa do rebento? Não, tal não seria possível, pois qual seria, então, a causa a operar entre um micro-estádio e o outro? Mesmo que examinemos cuidadosamente a semente com um microscópio potente durante intervalos tão curtos como um minuto ou dois, sabemos que há sempre mudanças a ocorrer ao nível celular e molecular. Assim sendo, que é que causa estas mudanças?

Independentemente da forma como dividimos os estádios entre a semente e o rebento, por mais rigor com que os examinemos através dos nossos instrumentos mais potentes e precisos, não encontramos qualquer “poder” que faça com que uma coisa se torne na outra.

Se concebermos um estádio como uma entidade absoluta, permanente e independente, então, por definição, esta não pode estabelecer uma relação com nenhuma outra coisa. Por definição, duas coisas completamente autossuficientes, independentes e permanentes não se podem afetar mutuamente. Caso o pudessem fazer, não seriam autossuficientes, independentes, e por aí fora. Mas, se deixarmos de lado essa visão e dissermos que há simplesmente uma “relação” entre elas, os filósofos da Via do Meio vão chamar a atenção para o facto de que então estamos a ver as coisas (tais como a semente e o rebento) como realidades convencionadas e relativas. Uma relação composta por regularidades não requer realidades absolutas ou uma causalidade absoluta e a relação em si mesma é desprovida de qualquer existência inerente e independente das coisas com as quais está relacionada. A semente e o rebento, assim como a sua relação causal, embora existam convencionalmente, são agora vistas como sendo “vazias de” existência absoluta.

Como poderia haver, mesmo em princípio, um “poder” para causar um efeito? Tal poder teria também ele de ser uma coisa absoluta e independente. Mas de onde poderia tal poder originar-se? A causa de tal poder teria de ser outro poder, o qual, por sua vez, teria também

de ter outro poder como causa. A cadeia inteira, recuando infinitamente, seria convencional e relacional e não absoluta. Por outro lado, caso não tivesse origem, como poderia sequer existir? Poderes intrínsecos que funcionam como causas jamais se encontram, assumem-se simplesmente como existindo de acordo com o senso comum. São rótulos convencionais úteis ao nível relativo e provisório, nada mais. Causas e origens existem, mas apenas ao nível convencional.

NENHUMA PLANTA É UMA ILHA

E o que dizer quanto à nossa primeira opção, a auto-causação? Haverá alguma possibilidade de atribuir “rebirth-idade” à semente? A ideia do rebento enquanto potencialidade contida na semente é similar a temas abordados pela genética. Um biólogo diria que a semente contém os genes do rebento (e da planta na totalidade). Uma vez que o material genético se encontra em todas as fases da planta, tal aparenta, à primeira vista, tratar-se de um caso de auto-causação. No entanto, possuirão os genes algum poder inerente próprio, independente de outros fatores, que cause o rebento? A genética diz-nos que os genes são “chaves químicas”, em que os cromossomas constituídos por ADN e proteínas contribuem para desencadear um padrão de desenvolvimento ao longo do tempo. Contudo, quando os genes são observados e analisados em laboratório, será que se detetam, de facto, alguns poderes? Ao nível molecular, verificamos a combinação, evolução, e assim por diante, de químicos complexos, mas tal não é senão mais do que um processo contínuo. Qual é a causa responsável pela combinação de um químico com outro de maneira a formar um químico complexo? Onde está esse poder, o agente causador responsável por tal acontecimento? Mais uma vez, ficamos sem respostas. Apenas encontramos regularidades. Para além do mais, caso continuássemos a nossa observação ao nível subatômico à procura de um agente causador, deparar-nos-íamos com os limites impostos pela física quântica: os agentes subatômicos dissipam-se no mundo quântico da quase-existência.

Ao considerarmos a causação devida a outra entidade, verificamos, de facto, condições que ocorrem de forma regular em conjunção com uma circunstância. O desenvolvimento de uma planta implica, geralmente, uma semente, um rebento e uma planta adulta, por esta ordem. O movimento de um automóvel implica o conjunto de condições regulares acima descritas. Contudo, a análise relativa às condições de qualquer sequência de causa e efeito nunca

evidencia qualquer poder causal em nenhuma das condições ou respectivas interações — e na ciência, tal como na Via do Meio, é a análise que conta.

Podemos exemplificar a última opção que nos resta, a causação, em simultâneo, por auto-causação e por causa de outra entidade, se entendermos a auto-criação do rebento (auto-causação) auxiliada pela contribuição de outras causas, tais como a água, a luz solar e assim por diante (causação devida a outros fatores). Contudo, uma vez que nenhum poder causal real foi encontrado, tanto ao nível da auto-causação, assim como da causação devida a outro fator, não há a possibilidade de que possam aparecer combinados. Um poder absoluto para afetar não se pode encontrar numa combinação tal como, aliás, não se pode encontrar numa sequência causal.

Em que pé ficamos? Que tipo de existência é esta em que as coisas funcionam, mas nada é inerentemente real? Se a Via do Meio estiver correta, estamos perante o mundo *tal como ele é*, esse mesmo mundo que a humanidade — e a ciência — têm tentado compreender durante milénios. O senso comum persiste em dizer-nos que as “coisas” que constante e compulsoriamente separamos do fluxo da vida são absolutamente reais: independentes, inerentes, essenciais e permanentes — detentoras de uma qualquer essência que faz com que elas “sejam o que são”. Parecem assim porque nós constantemente investimos energia em rotulá-las dessa maneira. Todavia, o senso comum excede-se ao atribuir a cada uma destas coisas uma realidade independente.

A questão não é, “como pode um tal mundo, caracterizado pela vacuidade da realidade absoluta, funcionar?” Mas, antes, “como poderiam as coisas funcionar se não fossem vazias?” Imaginem um automóvel em que a totalidade das partes constituintes fossem absolutamente reais. A gasolina não poderia converter-se no gás quente da explosão que impulsiona o cilindro. A vela de ignição não poderia subitamente emitir uma faísca para causar a explosão. Nenhuma eletricidade poderia sequer ser conduzida para a vela de ignição. Nada se poderia mover ou interagir! No entanto, uma vez que tais partes são relativa e não absolutamente verdadeiras, podem metamorfosear-se nas várias formas necessárias para que haja uma continuidade.

É precisamente por causa das condições que rodeiam os acontecimentos serem desprovidas de uma realidade absoluta que os acontecimentos podem sequer ocorrer. Tal dá-lhes a flexibilidade para ser interdependentes. De acordo com esta visão, a interdependência — a inter-relação entre as coisas que caracteriza a existência — é

responsável pela própria estrutura, coerência e inteligibilidade do universo. A vacuidade dos fenómenos absolutos, dos mecanismos subjacentes, das causas reais, das leis imutáveis da natureza, e assim por diante, apenas evidencia que uma tal identidade inerente das coisas não pode ser verificada sob análise. Por outras palavras, elas não existem para além dos enquadramentos conceptuais mediante as quais são concebidas. Tudo se resume à regularidade! A Via do Meio aceita, provisoriamente, a existência do mundo convencional, mas como sendo desprovida de realidade absoluta. O Realismo, contudo, procura um tipo de fundamento subjacente absolutamente real para explicar a realidade convencional. De acordo com a Via do Meio, é deste sonho que devemos despertar.

DUAS CAIXAS NEGRAS — OU APENAS UMA?

Se as tradições contemplativas, tais como o Budismo, contribuem minimamente para o esclarecimento da relação entre a mente e a matéria, a sua mensagem é a de que ambas são relacionais e interdependentes. A caixa negra da matéria, dos alegados fenómenos físicos, não contém um punhado de objetos absolutamente reais, permanentes e independentes, por mais pequenos que sejam. Não podemos saber o que “realmente são” porque, nesse sentido, não há “realmente”. Porém, eles não são “nada” porque, de facto, aparecem e funcionam. Estão presentes de uma forma que não é nem absolutamente existente nem absolutamente não-existente. De acordo com a Via do Meio, se cessarmos de impor a nossa visão realista e niilista aos fenómenos, talvez seja possível observar diretamente aquilo que eles são. Tal é considerada uma concretização espiritual, e a sua realização diz-se estar para além do que as palavras são capazes de expressar. (Histórias oriundas do Budismo Zen descrevem, por vezes, a reação a tais realizações como uma gargalhada sincera).

Há aqui, certamente, um paralelismo entre os principais temas da física subatômica e a perspetiva da Via do Meio acerca dos fenómenos físicos. Tal como as partículas subatômicas não se podem verificar como sendo inerentemente reais — existindo isoladas da mente científica que as examina e dos instrumentos concebidos pelos cientistas — os rebentos, as sementes, os automóveis, os jogos de basquete profissional e tudo o resto são, na perspetiva da Via do Meio, meros rótulos dados a processos interdependentes num universo participativo. Tal como um eletrão é desprovido da posição e do momento simultâneos necessários para existir como algo de real segundo a física clássica, quando sujeito a análise,

nenhum poder real e independente (em termos de senso comum), responsável pela transformação da semente em rebento, pode ser verificado.

Então, haverá algum paralelismo idêntico entre a neurociência e a Via do Meio? Que é que a caixa negra da mente contém? Como já vimos, o enfoque principal da neurociência é o de procurar causas físicas para fenómenos mentais. Alguns neurocientistas (e filósofos da mente) veem a mente como uma propriedade emergente do cérebro físico, outros defendem que a mente é o cérebro ou simplesmente uma função do cérebro e, por isso, não há, de todo, qualquer necessidade de se utilizar o termo *mente*. A alternativa consiste na mente subjetiva se tratar de uma ilusão e de uma não entidade.

Na perspetiva da Via do Meio, os materialistas pecam em relação a ambos os extremos a evitar, sendo que afirmam que o cérebro é substancial e inerentemente real, e que a mente é uma ilusão sem efeitos práticos. Esta desvalorização da mente é a solução deles para o erro de Descartes. O erro consiste em considerar tanto o cérebro como a mente como substâncias com existência independente, misteriosamente unidas pela glândula pineal. Todavia, como acabámos de ver, de acordo com a Via do Meio, caso existissem independentemente, não poderiam haver interações causais entre os fenómenos mentais e físicos. Os neurocientistas centraram a atenção no cérebro e veem-no como real — projetam realidade sobre ele, rotulam-no como sendo “real”. Por conseguinte, uma vez que não podem examinar os fenómenos mentais de forma direta, é bastante natural que considerem a mente como sendo relativamente irreal. No entanto, tal preconceito é uma consequência inevitável das abordagens assimétricas com que investigam acerca do problema da mente-corpo.

Anteriormente, evidenciámos o problema de atribuir ao cérebro o poder causal de criar a mente — consciência, pensamentos, imagens, sentimentos, e assim por diante. Este é o assim chamado problema difícil com que nos deparamos ao tentar encontrar um elo entre os fenómenos mentais e os seus correlatos cerebrais. Pensamentos, emoções, sentimentos, percepções, entre outros, consideram-se causados por (ou efetivamente existem enquanto) disparos neuronais e alterações químicas ao nível do cérebro. De acordo com a Via do Meio, o “problema difícil” é, de facto, um problema insolúvel enquanto se perspetivarem o cérebro ou a mente como sendo inerentemente reais. Ao examinar este problema com ainda mais atenção, a Via do Meio poderia argumentar que “Se um processo eletroquímico consiste numa atividade absolutamente real, como é que tal se pode ‘tornar’ num fenómeno mental ilusório da mesma natureza da consciência? Como é que algo considerado absoluto se ‘torna’

noutra coisa?” Dito de outra maneira, como é que um conjunto de processos eletroquímicos pode tornar-se na própria consciência que sustenta e está ciente dos mais variados fenómenos mentais que experienciamos? Como é que os neurónios e os neurotransmissores me podem “tornar” consciente ou “tornar-se” em consciência? Onde está esse poder causal?

Se os processos eletroquímicos forem absolutamente reais, devem estar isolados e, logo, não podem interagir. Se não podem interagir, não podem afetar outra entidade independente e absolutamente real, como seria o caso de um neurotransmissor que se constituísse como a causa absoluta de uma qualquer mudança física ao nível do tecido cerebral. Deparamo-nos com o mesmo problema ao descrever a atividade física do cérebro que teríamos em relação a um automóvel constituído por partes e processos absolutamente reais e independentes. Uma vez mais, podemos examinar os processos eletroquímicos dos processos desde o nível celular até ao molecular e, posteriormente, ao nível subatômico e nunca seremos capazes de encontrar um elo de causa e efeito entre entidades alegadamente independentes e absolutas. Apenas imaginamos tais conexões inerentemente reais através dos nossos hábitos de pensamento enraizados, fortemente influenciados pelo realismo metafísico. De acordo com a Via do Meio, elas não possuem qualquer existência absoluta. Contudo, tal não impede os neurónios e os neurotransmissores de existirem enquanto regularidades integrantes de um sistema interdependente que, de alguma forma, condiciona a geração de estados de consciência.

Além disso, se o cérebro for considerado uma entidade absoluta e independentemente real, não teremos nós apenas colocado um rótulo num punhado de partes: neurónios, sinapses, vasos sanguíneos e outros tipos de fluídos e tecidos específicos? Não farão as células nervosas na ponta dos meus dedos parte do cérebro? Estará a humidade da água, que sinto através dos nervos da pele, completamente separada dos recetores táteis no cérebro e da consciência dessa sensação? Será a aparência de um objeto, tal como uma árvore, observada no meu campo de visão, verdadeiramente independente do meu córtex visual e da minha consciência? Caso nenhuma identidade absoluta e verdadeiramente independente possa ser atribuída a qualquer fenómeno, como pode uma diferença absoluta entre entidades ser estabelecida?

Assim, segundo com a Via do Meio, o cérebro físico não é uma entidade absoluta. Existe enquanto coisa conceptualmente designada de acordo com as suas partes e funções. Por outro lado, a mente também não é uma pura ilusão ou um nada. Embora aquilo que se

designa por “a mente” seja convencional e, por isso, dependente dos seus atributos (pensamentos, imagens, sentimentos, entre outros), este *conceito*, “a mente”, manifesta-se na nossa consciência. Tal fenómeno, muitas vezes pouco claro e de difícil compreensão, de facto, existe. Se não percecionássemos e experienciássemos a mente, como poderíamos concebê-la ou falar dela? A nossa experiência mental é tão real como um cérebro físico conservado num frasco de formaldeído. Ademais, a mente interage plenamente com o assim denominado mundo físico. A mente move a mão para levantar a chávena de chá. Ao servir-se da sua mente, Henry Ford pensou na linha de montagem e, em pouco tempo, o mundo estava inundado de automóveis Ford Modelo T a funcionar.

UM MODO IRISADO DE EXISTÊNCIA

Estarão as caixas negras da mente e da matéria realmente separadas? A matéria verdadeiramente existente, absoluta e independente não se consegue encontrar. Tal como não podemos encontrar uma mente com essas características. Será porventura seguro afirmar que os fenómenos são experienciados pela consciência? Ou será que o nosso conhecimento, despojado de todas as suas distorções, nos permite apenas afirmar que os fenómenos são experienciados, sem que tal implique um “experienciador” independente? Se tal for o caso, então tudo se resume ao ato íntimo de contacto que designamos como “conhecer” ou “consciência”.

Todavia, abandonemos por agora tais domínios especulativos e sirvamo-nos, uma vez mais, do arco-íris, para pôr toda esta discussão em perspetiva. O arco-íris pode ser considerado um fenómeno físico no sentido em que requer humidade (H_2O , no domínio da química), luz solar (ou ondas ou fotões, tal ainda persiste um enigma para os físicos) e órgãos físicos — o olho e o cérebro humanos. Também pode ser considerado um fenómeno mental por não existir independentemente da mente que o perceciona. Um arco-íris não é absolutamente real, porque a não ser a conexão interdependente entre a humidade, a luz solar, e o ângulo de visão propício a uma mente, nada mais se consegue encontrar. Onde, entre todos estes elementos, se encontra o “arco-íris em si mesmo”? No entanto, também não é inexistente, pois pode ser visto e funciona no mundo. Por exemplo, faz com que as pessoas sorriam e exclamem, “Que belo!” Fotografias de arcos-íris são tiradas e reveladas. (O estado do Havai é designado como o “Estado do Arco-Íris” e imagens de arcos-íris são estampadas nas

matrículas e folhetos turísticos). De acordo com a Via do Meio, a mente e a matéria existem da mesma maneira que os arcos-íris: surgem à consciência (e, logo, existem), mas são desprovidas de uma existência absoluta. Tudo existe dessa maneira. Então o paradoxo da caixa negra da mente e da matéria contém, no sentido figurado, apenas arcos-íris.

3.2. Análise Tradutória

A proposta de tradução apresentada diz respeito ao capítulo oito da obra *Embracing Mind: The Common Ground of Science & Spirituality* (Wallace & Hodel, 2008). Como vimos anteriormente, a obra apresenta um percurso gradativo, desde uma caracterização da história da ciência nos capítulos iniciais, passando pela crítica às limitações da ciência relativamente à forma como tem abordado a questão da mente e da consciência, até à proposta de uma metodologia em conjunto com as técnicas de investigação da mente na tradição budista.

Neste contexto, tivemos em conta, também, o facto de alguns dos conceitos presentes no capítulo oitavo terem já sido alvo de uma explicação e reflexão em capítulos anteriores, assim como a necessidade de manter o registo da linguagem, uma vez que, como já referimos, o propósito do texto de chegada, tipo de público-alvo e respetivas expetativas se mantinham os mesmos relativamente ao texto de partida.

A análise que se segue, resulta, por isso, da constante comparação e confronto entre o texto de partida, de agora em diante referido como “TP”, concernente à nossa proposta de tradução anteriormente apresentada, e do texto de chegada, de agora em diante “TC”, presente no anexo A.

A consideração das expetativas da cultura de chegada, principalmente no que respeita ao público adulto em geral, pouco ou nada familiarizado com as temáticas presentes no texto de partida, gerou a necessidade da inclusão adicional de notas do tradutor na proposta de tradução aqui apresentada. Deste modo, os conteúdos com uma probabilidade considerável de poder vir a comprometer a compreensão global do texto, caso não fossem esclarecidos, foram alvo de uma nota explicativa adicional. Por conseguinte, embora tivéssemos definido que o público-alvo do texto de partida constituiria, à partida, um público maioritariamente interessado e com algum conhecimento prévio neste tipo de temáticas, entendemos, porém,

colocar uma nota na nossa proposta de tradução relativamente a determinados termos¹⁷, uma vez que também abarcámos o público adulto da classe média em geral como fazendo parte integrante desse mesmo público-alvo.

Assim, por entendermos que este material lexical não se encontra tão disseminado de uma forma geral na cultura portuguesa como eventualmente se encontrará na cultura norte-americana, entendemos assumir a responsabilidade, enquanto tradutores, no contexto de uma obra de divulgação científica, por assegurar, tanto quanto possível, a clareza dos conteúdos presentes na obra, contribuindo para a acessibilidade, compreensão e expectativas da obra para a totalidade do público-alvo visado, incluindo o público adulto pouco ou nada familiarizado com estas temáticas.

Ao incluirmos notas (adicionais àquelas já presentes originalmente no texto de partida) na nossa proposta de tradução, por forma a esclarecer o significado de um termo ou de um conceito¹⁸, para além de tornarmos os leitores do texto de chegada mais cientes da nossa presença, enquanto tradutores, corremos também o risco de causar interferência na fluidez da leitura da obra.

Contudo, segundo Min-Hsiu Liao (2011, p. 365), verifica-se, com frequência, uma “solidariedade” por parte do tradutor dos textos de divulgação científica para com o leitor, no sentido de uma preocupação em assegurar a compreensão do texto de chegada. Tal torna o tradutor mais visível, mas justifica, de algum modo, a sua presença:

Finally, this paper has raised the issue of social responsibility on the part of scientists as translators. As scientific experts in their own right, they tend to be visible in translation and to play an active role in promoting interaction with their lay audience, with the aim of enhancing the scientific literacy of their readers and society (Liao, 2011, p. 365).

¹⁷ No caso da nota referente à definição do termo “iluminação”, baseámo-nos na caracterização de Borges (2010, pp. 50-52) e em relação à definição do termo “koan”, baseámo-nos no *Dicionário de Filosofia*, de Simon Blackburn (2007, p. 244). Uma vez que a proposta de tradução que aqui expomos se apresenta de acordo com o modo como a antevemos publicada, nenhuma referência a estas fontes foi incluída nas notas do tradutor. Tais referências seriam incluídas numa nota do tradutor em prefácio ou posfácio, aquando de uma possível futura tradução integral da obra para publicação.

¹⁸ Cf. “Em geral, todo processo que possibilite a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis. Assim entendido, esse termo tem significado generalíssimo e pode incluir qualquer espécie de sinal ou procedimento semântico, seja qual for o objeto a que se refere, abstrato ou concreto, próximo ou distante, universal ou individual etc” (Abbagnano, 2007, p. 194).

No que respeita ao registo e ao tom da obra, procurámos preservar, dentro do possível, o estilo próprio dos autores, que se caracteriza por uma alternância entre o registo formal e o informal com a presença de um tom, por vezes, irónico. Expressões tais como “onde é que já ouvimos isto?” (TC, p. 28)¹⁹ ou “e por aí fora” (TC, p. 33)²⁰ são exemplos dessa informalidade. Tal variação linguística reflete-se ainda no uso de expressões idiomáticas tais como “fomos demasiado longe”²¹ (TC, p. 28) ou “será isto assim tão rebuscado?”²² (TC, p. 33), nas quais a informalidade está igualmente bem patente.

A fundamentação, ao nível morfossintático, para a repetida utilização de advérbios de modo prende-se, igualmente, com os interesses de índole estilística do autor, refletindo, também, esse mesmo registo informal presente no TP, preservado, como podemos observar, em frases do TC tais como “a motivação subjacente desta tradição não é essencialmente filosófica nem científica”²³ (TC, p. 25) ou “como vimos anteriormente, tais crenças são (...)”²⁴ (TC, p. 26).

A repetida utilização da palavra “coisa” ao longo da nossa proposta de tradução prende-se com a regularidade exaustiva com que é utilizada de forma comum no âmbito da filosofia devido à polissemia inesgotável que a caracteriza e lhe permite referir-se, precisamente, a qualquer coisa²⁵.

Expressões informais noutras línguas (neste caso, na língua francesa) presentes no texto de partida, tais como “voilà!”²⁶ (TC, p. 29), foram mantidas no texto de chegada, por se entender que o significado das mesmas está, também, suficientemente disseminado na cultura de chegada, sendo facilmente apreensível, não levantando, por isso, problemas ao nível da compreensão global do texto. Analogamente, convenções gráficas tais como o uso do travessão no texto de partida foram mantidas no texto de chegada, por não causarem qualquer transtorno à compreensão do texto, apesar de possuírem uma utilização mais incomum na cultura de chegada.

¹⁹ Cf. “Doesn’t this sound familiar” (TP, p. 58).

²⁰ Cf. “and so on” (TP, p. 61).

²¹ Cf. “we have gone too far” (TP, p. 58).

²² Cf. “is that really so far-fetched?” (TP, p. 62).

²³ Cf. “the underlying motivation for this tradition is not essentially philosophical or scientific” (TP, p. 57).

²⁴ Cf. “As we saw earlier, such beliefs are (...)” (TP, p. 57).

²⁵ Cf. “A imagem do véu, que encobre a visibilidade das coisas e cuja remoção as faz surgir da ocultação, foi usada em 1916 por H. Conrad-Martins no *Jarbuch* de Husserl, no sentido de «desvelamento» do objecto” (Pereira, 2001, p. 5).

²⁶ Cf. “voilà!” (TP, p. 59).

A adequação de expressões compostas presentes no texto de partida foi outro dos problemas tradutórios com que nos confrontámos. Expressões tais como “operando nos bastidores”²⁷ (TC, p. 27), “preto ou branco”²⁸ (TC, p. 27), “realidade rotineira e convencional do dia a dia”²⁹ (TC, p. 27), ou “causa para além de si próprio”³⁰ (TC, p. 30), são exemplos dessas adequações.

A conversão de unidades de medida foi também adequada de uma forma aproximada, no caso dos quilómetros e das milhas, como se pode verificar através do exemplo dos “40.000 km/h”³¹ (TC, p. 24).

Ao nível da toponímia, o local “Pico dos Abutres”³² (TC, p. 25) foi traduzido em conformidade com a terminologia vigente do âmbito filosófico da cultura de chegada³³.

Ao nível do jogo de palavras, atente-se para o facto de o título de um dos subcapítulos, a saber, o subcapítulo “No Plant Is an Island” (TP, p. 62), remeter para a obra de John Donne, *Devotions Upon Emergent Occasions and Severall Steps in my Sickness - Meditation XVII* (1624), por forma a permitir estabelecer um paralelismo entre a interdependência do ser humano em relação a tudo, sugerida por Donne, com a interdependência da planta, no contexto do texto de partida, onde podemos observar que a mesma não se encontra isolada, nem da semente, nem do rebento.

No que respeita aos problemas tradutórios assentes na terminologia especializada no âmbito da ciência e da filosofia, são múltiplas as instâncias que tivemos em consideração. Relativamente ao título, considerámos o termo “black box” (TP, p. 64), presente no texto de partida, suficientemente disseminado pelos meios de comunicação social portugueses, traduzido como “caixa negra” (TC, p. 36) em múltiplos artigos de jornal e revistas, como é o caso deste artigo no *Jornal de Negócios*:

²⁷ Cf. “operating-behind-the-scenes” (TP, p. 58).

²⁸ Cf. “black-and-white” (TP, p. 58).

²⁹ Cf. “everyday conventional, meat-and-potatoes reality” (TP, p. 58).

³⁰ Cf. “other-caused” (TP, p. 60).

³¹ Cf. “25,000 mph” (TP, p. 56).

³² Cf. “Vulture’s Peak” (TP, p. 57).

³³ Cf. “Consta-se que o primeiro episódio, ou melhor, a primeira transmissão de “espírito a espírito” da verdade do budismo “para lá das Escrituras”, se realizou entre o Buda Shakyamuni e um dos seus discípulos, Mahakashyapa, quando o primeiro estava a dar um ensinamento na colina do Pico dos Abutres, Ghridakuta” (Mendes, 2012, p. 33).

Mais concretamente, a curiosidade de Pavlov pelo comportamento dos seres humanos e dos animais fez com que ele classificasse o cérebro como uma caixa negra que não pode ser aberta, tendo chegado à conclusão de que só podemos analisar o que entra e sai do cérebro. Em suma, o enfoque da tese de Pavlov é o comportamento visível, já que o comportamento pode ser medido, ao contrário do pensamento (Santos, 2006).

O termo “caixa negra” consta também no dicionário da língua portuguesa, tendo como um dos seus significados possíveis: “qualquer sistema, organismo, função, etc., cujo funcionamento ou modo de operação não é claro ou está envolto em mistério”³⁴. Por este motivo, entendemos não apresentar nenhuma nota na nossa proposta de tradução.

A expressão “ultimate reality” (TP, p. 58), assim como a “ultimate, most detailed underlying causes of things” (TP, p. 56), e que optámos por traduzir por “realidade última” (TC, p. 27) e “últimas e mais pormenorizadas das causas subjacentes às coisas” (TC, p. 24), surgem mais do que uma vez ao longo do capítulo e podem causar alguma estranheza a um leitor não tão familiarizado com alguma literatura de índole filosófica.

Wallerstein (1981, p. 88) alerta-nos, precisamente, para os problemas tradutórios e para a natureza específica dos conceitos nas ciências sociais, enfatizando a necessidade de o tradutor possuir, em primeiro lugar, conhecimentos sólidos acerca da área ou autor³⁵ antes de encetar um qualquer projeto tradutório, por forma a evitar ambiguidades ou inadequações. Assim, por um lado, os conceitos, enquanto modo central de comunicação nas ciências sociais, são portadores, em geral, de uma significação suficientemente clara e universalmente partilhada entre os mais diversos ramos do saber. Contudo, por outro lado, podem levantar imensos problemas tradutórios quando essa clareza e partilha não se verificam:

On the other hand, these concepts are not universally shared and are quite often the subject of open and violent conflict. In order to translate a concept well, the translator must

³⁴ “caixa-negra”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/caixa-negra> [consultado em 01-01-2019].

³⁵ “A dictionary, even the best, is by and large of very little assistance. Encyclopedias occasionally are more useful. But essentially the only way to acquire this knowledge is to have read widely in the subfield and to have done this reading in both languages. Needless to say, if the text reflects an innovative thrust, especially one which centers around the redefinition of the concepts themselves, the translator is even more hard pressed, since the acquisition of appropriate background knowledge may have to be from obscurer sources than usual” (Wallerstein, 1981, p. 88).

know (a) the degree to which any concept is in fact shared (and by whom), both at the time of writing and at the time of translation, and (b) the variations of sharing-communities in each of the two languages (Wallerstein, 1981, p. 88).

Ainda segundo Wallerstein, o tradutor deve manter a utilização corrente e estandardizada de um conceito na língua do texto de chegada:

By standard translation, I mean the accepted equivalent in the two languages of a technical term. In recent years, international organizations, required to do rapid translations of documents into a series of "official" languages, have begun to publish glossaries. These are very useful, but usually only for terms likely to be utilized in current international debates, treaties, etc. "Standard" also may mean standard for a subgroup of persons to which the author of the text belongs, or about whose ideas he is writing (Wallerstein, 1981, p. 89).

O conceito de “realidade última” e “causa (s) última (s) das coisas” encontra-se instanciado com frequência em várias obras e artigos de índole filosófica, como podemos observar, por exemplo, neste ensaio de Samuel Dimas (2014, p. 452):

Mas apesar destas posições, o autor não nega a existência do Ser supremo como causa última e original de todas as coisas. O que Hume nega é que os fenómenos, os acontecimentos, as ações e as vontades sejam efeito imediato da volição ou providência particular desse Ser supremo (Dimas, 2014, p. 452).

Outras referências a estes mesmos termos podem ainda ser encontradas neste outro artigo de Anselmo Borges (2018)³⁶ ou ainda no dicionário online do sítio “criticanarede.com”³⁷. Conceitos ainda, como a “Via do Meio”³⁸ (TC, p. 26), possuem, igualmente, uma

³⁶ “Definindo a mística como a união do “fundo da alma” (Mestre Eckhart) com o todo, o universo, o absoluto, o divino, a realidade última, Deus ou o Espírito, deve-se dizer que ela faz parte de todas as religiões, mas as suas formas são múltiplas, de tal modo que, para lá das místicas religiosas (monistas ou teístas), se pode falar de místicas “profanas”, sem excluir a mística “ateia”, que se dão em experiências-cume, como a união com e no todo, para lá do universo físico-empírico, na forma da unidade do real, da beleza, do bem ou do mistério incrível do ser” (Borges, 2018).

³⁷ “Reduccionismo 1. Posição segundo a qual as verdades de uma área podem ser eliminadas e expressas como verdades de outra área. [...] As reduções são metafisicamente (ver metafísica) importantes pois ajudam a perceber qual a realidade última do mundo. Por exemplo, se for possível reduzir todas as ciências à física, isso mostraria que a realidade última do mundo é física” (Teixeira, 2016).

³⁸ Cf. “Middle Way” (TP, p. 57).

correspondência estandardizada na língua portuguesa relativamente ao termo “Madhyamaka”, como podemos constatar através do artigo intitulado, precisamente, “A Escola Madhyamika ou «Via do Meio»”, da autoria de Paulo Borges (2007, pp. 361-362):

A experiência e compreensão da vacuidade, segundo a visão da escola Madhyamika ou «Via do Meio» [...], liberta a mente de toda a tese extrema, eternalista/essencialista ou niilista, que afirme uma entidade permanente e intrínseca nas coisas ou as considere absolutamente não existentes, emancipando-a de toda a opinião ou posição acerca da natureza das coisas, incluindo de si mesma, segundo as quatro possibilidades de pensar e dizer algo a respeito de algum objecto: que é, não é, é e não é, nem é nem não é (Borges, 2007, pp. 361-362).

Do mesmo modo, o termo “vacuidade”, na língua de chegada, considera-se o mais adequado para traduzir “emptiness”, na língua de partida, no âmbito budista; embora o termo “sunyata” (em sânscrito) se possa traduzir literalmente por “vazio”, o que a filosofia budista pretende veicular não é a ideia de um espaço meramente oco ou vazio, tendencialmente interpretado como uma espécie de niilismo, mas antes, pelo contrário, como um espaço desprovido de essência ou substância, fecundo em infinitas possibilidades:

A Natureza de Buda, na relatividade da sua expressão, é vacuidade (sânscrito: *sunyata*), no sentido, muito preciso, da ausência de essência, existência ou entidade intrínseca, em si e por si, ou seja, de substancialidade, não só de todas as coisas, fenómenos e sua correlata consciência, mas da própria vacuidade, a qual, ela mesma, é vazia ou desprovida de existência própria (Borges, 2010, 52-53).

Deste modo, optámos por traduzir todas as instâncias com o termo “emptiness” por “vacuidade”, “empty” por “vazio” e a maioria das instâncias do termo “empty of” por “desprovido de”, com exceção das expressões em que os autores utilizavam o termo “empty” entre aspas, para reforçar o carácter forçosamente “vazio” (sem essência) de alguma coisa, como foi o caso da frase: “A semente e o rebento, assim como a sua relação causal, embora

existam convencionalmente, são agora vistas como sendo “vazias de” existência absoluta” (TC, p. 33)³⁹.

Quanto ao termo “metaphysical realism” (TP, p. 58), salientamos apenas que, por se tratar de uma teoria filosófica cuja correspondência no âmbito filosófico da língua de chegada se designa literalmente por “realismo metafísico” (TC, p. 28), tal implica que qualquer outro tipo de proposta de tradução incorreria numa inadequação relativamente ao texto de partida (Branquinho, 2015, pp. 725-752).

No texto de partida, o conceito de iluminação (“enlightenment”) é mencionado múltiplas vezes, desde os primeiros capítulos da obra e o seu significado é apenas, finalmente, esclarecido de forma sintética pelo autor, no capítulo décimo da obra: “to be completely freed from all the afflictions and obscurations of the mind” (Wallace & Hodel, 2008, p. 184). Por esse motivo, optámos por introduzir uma nota relativa ao seu significado aquando da sua primeira referência ao longo do capítulo, por forma a clarificar o conteúdo do texto em relação à cultura de chegada.

O termo “macroworld” (TP, p. 59) que entendemos traduzir por “macromundo” (TC, p. 29), está inserido no âmbito da física e é comumente utilizado em artigos de jornal e revistas da especialidade⁴⁰. Outro termo, “auto-causação”⁴¹ (TC, p. 34), talvez, mais incomum, pode, por outro lado, ser encontrado no âmbito da metafísica (Cf. Blanc, 2008, p. 17).

Já no âmbito filosófico e budista em específico, o termo “awareness” (TP, p. 65) designa-se comumente como “consciência” (TC, p. 37), como podemos observar na obra de Paulo Borges (2017, pp. 100-101), numa passagem na qual se reflete acerca do termo “mindfulness” e onde se propõe o termo “awareness” ou “consciência” como uma tradução adequada:

A palavra que se traduz em inglês como *mindfulness* e em português como “atenção plena” é o pali *sammā sati* (sânscrito *smṛti*), que significa literalmente “recordação”, “memória” ou “reconhecimento”, sendo um nome e não um verbo. (...) A sua tradução como “mindfulness” ou “atenção plena” e a sua consideração como algo a praticar não é consensual, havendo quem sustente que o Buda nunca exortou a praticar *sati*, mas antes a

³⁹ “Seed and sprout and their causal relationship, though existing conventionally, are now seen as being “empty of” absolute existence” (TP, p. 62).

⁴⁰ Cf. www.publico.pt/2009/10/25/jornal/e-um-gato-e-um-viruse-uma-experiencia-quantica-18077409

⁴¹ Cf. “self-causation” (TP, p. 62).

práticas que fortalecem *sati*, que seria algo que não se pratica, mas que se tem: nesse sentido, seria melhor traduzi-la como “awareness” ou “consciência”, enquanto “estado de atenção receptiva que não requer esforço autoconsciente” (Borges, 2017, pp. 100-101).

Segundo o dicionário Collins, enquanto adjetivo, o termo “cookie-cutter” (TP, p. 61) tem o seguinte significado: “If you describe something as having a cookie-cutter approach or style, you mean that the same approach or style is always used and not enough attention is paid to individual differences”⁴².

O contexto com o qual nos confrontamos com este termo no texto de partida diz respeito ao modo como os autores entendem que os nossos padrões de pensamento habituais nos induzem a considerar irrefletidamente os objetos à margem de uma interdependência ontológica e relacional profunda entre eles, tal como o conceito de vacuidade sugere. Por isso, segundo Wallace e Hodel, cremos neles, pressupondo-os como detentores de uma essência autónoma e independente que faz com que eles sejam aquilo que são.

Por esse motivo, optámos por traduzir a expressão “We conceptually superimpose on experience our cookie-cutter concepts, thereby creating “things” that “have” their own parts and qualities” (TP, p. 61) por “Sobrepomos conceptualmente à experiência os nossos conceitos genéricos habituais, criando, assim, “coisas” que “possuem” as suas próprias partes e qualidades” (TC, p. 32), utilizando dois adjetivos para transmitir, por um lado, a ideia de que se trata de um procedimento habitual e, por outro, que se trata de crenças generalizadas e irrefletidas com as quais trabalhamos no dia-a-dia e fazem parte, de alguma forma, do nosso senso comum.

Ao nível dos recursos estilísticos, os neologismos representaram um grande desafio para a nossa proposta de tradução. Um dos principais problemas tradutórios, presentes nesta proposta de tradução, prendeu-se com a tradução do termo “mine-ness” (TP, p. 57) que, segundo o dicionário de Oxford em linha, significa, no âmbito filosófico, “The quality or fact of being mine; a state of self-identity or possessiveness”⁴³.

⁴² Cf. www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/cookie-cutter

⁴³ Cf. “mine-ness” in <https://en.oxforddictionaries.com/definition/mine-ness>

De acordo com a nossa investigação, o termo “mine-ness”, de âmbito filosófico, não possui uma correspondência estandardizada na língua portuguesa, pelo que, por forma a possibilitar essa correspondência, o tradutor deve, como vimos anteriormente ao explorar as características do texto filosófico, responsabilizar-se pela criação de um neologismo análogo, sem, porém, acentuar o grau de ambiguidade ou confusão no texto de chegada, eventualmente já presente no texto de partida, como acrescenta Wallerstein (1981, p. 97):

The translator must know enough of the field to know that there exists conceptual confusion [...] and also perceive that the author is using an old term in a new way or inventing a neologism in order to resolve the confusion. [...] The translator should not defend the purity of the language of translation against neologisms, but has the obligation to invent a parallel neologism (Wallerstein, 1981, p. 97).

O termo “mine-ness”, no texto de partida, remete-nos para a aceção a partir da qual um determinado objeto possui a característica peculiar de se constituir inerentemente como uma “propriedade minha”, ou de “me pertencer”. Diana Couto, confrontada com o mesmo desafio terminológico, no âmbito de uma revisão crítica à obra *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, editada por Daniel Dahlstrom, Andreas Elpidorou e Walter Hopp, apresentou a proposta “ser-minha” como solução tradutória:

Apesar de cada uma destas experiências ser única, existe algo que lhes é comum: o seu ‘para-mim’ [*for-me-ness*] (i.e., o como estas experiências são para um determinado sujeito), o ‘ser-minha’ [*mine-ness*] (i.e., o facto de um determinado sujeito sentir uma dada experiência como sua), e o aspeto ‘subjettivamente dado’ [*subjective givenness*] de todas elas (Couto, 2016, p. 354).

No contexto do nosso texto de partida, a definição de “mine-ness” não se reporta, como vimos, ao modo como o sujeito sente uma determinada experiência como sua, mas antes ao modo como uma determinada coisa possui, inerentemente, a característica de “me pertencer”⁴⁴. De maneira a estabelecer uma correspondência com um neologismo adequado

⁴⁴ Note-se que o termo “mine-ness” corresponde, no âmbito da teoria filosófica de autores como Martin Heidegger ou Dan Zahavi, grosso modo, a uma percepção imediata de si mesmo, ao passo que, para Wallace e

na língua de chegada, começámos por observar a similaridade do termo “mine-ness” com outros termos, tais como “sameness”, que se pode traduzir como “mesmidade”⁴⁵, por forma a criar um neologismo com o mesmo sufixo (idade). Tivemos também em conta a similaridade com esse mesmo sufixo na construção do neologismo “mieidad”, utilizado igualmente para traduzir o termo “mineness”, neste caso, para a língua espanhola.⁴⁶

Assim, optámos por traduzir o termo “mine-ness” por “minhidade” (TC, p. 26), seguido do termo original na língua de partida colocado entre parêntesis, aquando da primeira vez em que é referido. Atente-se ainda para o facto de o termo “minhidade” ter também sido empregue por Fernando Saldanha (2009, p. 129), por forma a traduzir o termo “mienneté”, no âmbito da filosofia ricoeuriana⁴⁷. Embora o neologismo possa causar alguma estranheza na língua de chegada, ao contrário da espontaneidade e clareza que indicia possuir na língua de partida, as possíveis dificuldades de compreensão, de algum modo expectáveis, por parte do público na língua de chegada, acabam por ser colmatadas pelas subsequentes repetições dos autores do texto de partida, mediante as quais se explica, com transparência, simplicidade e de múltiplas formas diferentes, o que se pretende transmitir com o conceito.

Outro neologismo com o qual nos deparámos foi o termo “sprout-ness” (TP, p. 62) que optámos por traduzir por “rebent-idade” (TC, p. 34), seguindo a mesma lógica do procedimento anterior. No contexto da obra, a “rebentidade” refere-se à potencialidade da semente conter em si, desde logo, o poder de gerar um rebento. Refiram-se, ainda, os neologismos “noncause” (TP, p. 60) e “nonappearance” (TP, p. 60), os quais foram traduzidos, resultando em expressões compostas, por “não-causa” (TC, p. 31) e “não-aparecimento” (TC, p. 31), seguindo o mesmo processo de formação de palavras.

Hodel, o termo “mine-ness” visa dar a entender a relação de propriedade entre um sujeito e um objeto, mais especificamente, a particularidade que alguma coisa detém em si mesma de “me pertencer a mim”.

⁴⁵ Cf. www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/mesmidade

⁴⁶ “Zahavi se fija especialmente en una, a la que llama “mieidad [mineness]”, que no es otra cosa que el hecho de que las experiencias se dan en primera persona, lo cual inmediatamente las revela como propias” (Martínez-Lucena, 2010, p. 607).

⁴⁷ Cf. “Por isso, afirma Johann Michel, que é “em nome de uma obrigação moral, a de preservar a responsabilidade individual, que podemos explicar conjuntamente as resistências de Ricoeur face a uma despersonalização excessiva da identidade, e os esforços do filósofo para procurar, graças à fenomenologia, alguma coisa como uma minhidade (*mienneté*), alguma coisa que possa servir de suporte estável para salvar a imputação moral e jurídica da sua denegação” (Saldanha, 2009, p.129).

Ao nível das metáforas, um dos grandes problemas tradutórios, com que nos confrontámos no texto de partida, foi o título do subcapítulo final do capítulo oitavo, intitulado, “A Rainbow State of Existence” (TP, p. 66).

A alegoria com o arco-íris patente no título visa, cremos, caracterizar metaforicamente um tipo de existência não absoluta e interdependente, à semelhança do arco-íris. Os autores aludem ao caso paradigmático do arco-íris com frequência na sua obra, por forma a ilustrar a ausência de uma essência permanente em tudo quanto existe e realçar a cadeia de dependências necessárias entre todas as coisas, para que elas sequer possam existir.

Neste sentido, uma solução tradutória possível seria, talvez, traduzir o termo “rainbow” por “interdependente”, resultando num “modo interdependente de existência”, assegurando, cremos, uma clara compreensão da temática deste subcapítulo ao público-alvo no texto de chegada.

Contudo, optámos por traduzir, sem afetar o grau de compreensão do texto, o termo “rainbow” pelo adjetivo “irisado” (TC, p. 39), por forma a manter o estilo do texto, refletido a partir da referência metafórica ao exemplo do arco-íris, que caracteriza assim, por analogia, um modo de existência, cujo principal atributo em destaque é a interdependência.

Finalmente, um dos recursos estilísticos que nos permitiu manter algumas das características do TP foram as adequações no TC a respeito das aliteraões. Exemplos tais como a expressão “realmente reais”⁴⁸ (TC, p. 26), que visa transmitir a intensidade das nossas crenças alicerçadas na experiência dos sentidos, ou a expressão “concretude contrastante”⁴⁹ (TC, p. 28), permitem-nos manter a musicalidade das palavras sem comprometer o seu significado no TP.

Concluída esta análise e tendo em conta o facto de a nossa proposta de tradução se apresentar como um caso de estudo prático passível de ser publicado, cremos, assim, ter fundamentado, segundo uma abordagem funcionalista, em concordância com o propósito do texto estabelecido e com as expetativas da cultura de chegada, opções tradutórias adequadas relativamente ao estilo, registo, tom e terminologia presentes no texto de partida.

⁴⁸ Cf. “really real” (TP, p. 57).

⁴⁹ Cf. “contrasting concreteness” (TP, p. 58).

Conclusão

Em suma, podemos afirmar que o presente trabalho de projeto foi bem-sucedido relativamente aos seus objetivos, na medida em que cremos ter elaborado um texto de chegada que é coerente e adequado ao seu propósito e às expectativas do público na cultura de chegada.

Apesar de a proposta de tradução da obra *Embracing Mind: The Common Ground of Science & Spirituality* (2008), que aqui apresentámos, se reportar, somente, ao capítulo oitavo da mesma, cremos que o facto de termos conseguido lidar com os desafios que nos propusemos confrontar, ao longo da tradução do mesmo, indicia a forte possibilidade da obra poder, futuramente, ser traduzida, na sua totalidade, de acordo com esta mesma abordagem funcionalista. Note-se que a temática da obra não sofre variações ao longo da mesma, incidindo, de uma forma geral, sobre o materialismo científico e sobre a filosofia budista. Neste sentido, os desafios com que nos deparámos no capítulo oitavo, não seriam, relativamente aos restantes capítulos, completamente distintos daqueles que pudemos observar ao longo da análise da nossa proposta de tradução, mas antes, análogos.

Um dos principais objetivos desta proposta de tradução, a saber, o de lidar com o estilo e a carga filosófica conceptual da obra, incluindo os recursos estilísticos, parece-nos ter sido, de alguma forma, cumprido, ao preservarmos o registo e o tom presentes no texto de partida, assim como ao fazermos corresponder, na língua de chegada, os conceitos convencionados, próprios do âmbito filosófico, ou mesmo construindo-os, fundamentadamente, quando tal correspondência era inexistente.

Como vimos, o texto de divulgação científica faz convergir sobre si uma multiplicidade de características concatenadas: apresenta uma linguagem predominantemente focalizada na descrição de conteúdos, em concordância com a sua função informativa, mas também uma linguagem operativa, apostada em cativar o leitor, apelando à sua atenção e interesse, através da construção dialógica de um discurso assente, com alguma frequência, em frases imperativas. Possui, igualmente, uma dimensão explicativa e, conforme as temáticas que aborda, alberga uma vasta gama de terminologia especializada oriunda das mais diversas áreas do conhecimento, não se coibindo, embora em menor escala, de recorrer, adicionalmente, a figuras de estilo, para tornar os seus conteúdos mais acessíveis.

Conciliar todos estes aspetos e reordená-los com o mínimo perda possível, adequando-os a uma cultura e língua diferentes, sem desvirtuar o propósito do texto de chegada foi, sem dúvida, o maior desafio de todo o nosso processo tradutório. A componente investigativa revelou-se, por isso, fundamental a toda esta articulação: um domínio consolidado relativo às temáticas apresentadas pelo texto de partida foi sempre vital para levar a cabo uma interpretação consistente dos próprios conteúdos do texto, assim como dos fatores intratextuais e dos fatores extratextuais relativos a uma obra deste género.

Contudo, por mais adequada que uma tradução possa resultar, não pode assegurar o trabalho reflexivo e hermenêutico que é da exclusiva responsabilidade do leitor no que concerne à sua própria compreensão das temáticas abordadas pelo texto. No entanto, uma tradução adequada é um requisito fundamental para assegurarmos o rigor da informação veiculada pelo texto de divulgação científica.

Deste modo, cremos, igualmente, ter contribuído, embora de forma necessariamente limitada, com esta proposta de tradução, para o enriquecimento do panorama literário, sobretudo no âmbito da divulgação científica e da filosofia, ao termos optado por nos debruçar sobre uma obra nunca antes traduzida na língua portuguesa.